Amartya Sen

Identidad y violencia

La ilusión del destino



discusiones

katz

Identidad y violencia

Del mismo autor

Elección colectiva y bienestar social, Madrid, 1976
Sobre la desigualdad económica, Barcelona, 1979
Nuevo examen de la desigualdad, Madrid, 1995
Nueva economía del bienestar, Valencia, 1995
Sobre ética y economía, Madrid, 1997
Bienestar, justicia y mercado, Barcelona, 1997
Desarrollo y libertad, Barcelona, 2000
El nivel de vida, Madrid, 2001

Poverty and famines, Oxford, 1981
Choice, welfare and measurement, Oxford, 1982
The standard of living, Cambridge, 1987 (en colaboración con Martha Nussbaum)
Rationality and freedom, Cambridge, 2002

Amartya Sen

Identidad y violencia

La ilusión del destino

Traducido por Verónica Inés Weinstabl
y Servanda María de Hagen



discusiones

Sen, Amartya
Identidad y violencia : la ilusión del destino - Katz, 2007.
270 p. ; 20x13 cm.

Traducido por: Verónica Inés Weinstabl y Servanda María de Hagen

ISBN 978-84-935432-7-3

1. Identidad. 2. Violencia. I. Weinstabl, Verónica Inés, trad.
II. Título
CDD 303.6

Primera edición, mayo de 2007
Primera reimpresión, junio de 2007

Sinclair 2949, 5º B
1425 Buenos Aires
Fernán González, 59 Bajo A
28009 Madrid
www.katzeditores.com

Título de la edición original:
Identity and violence: The illusion of destiny

ISBN: 978-84-935432-7-3

Diseño de colección: tholön kunst
Impreso en España por Romanyà Valls S.A.
08786 Capellades

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Índice

Para Antara, Nandana, Indrani
y Kabir, con la esperanza de un mundo
más libre de quimeras

Prólogo

Hace unos años, cuando regresaba a Inglaterra después de un corto viaje (en ese entonces era director del Trinity College de Cambridge), el oficial de migraciones del aeropuerto de Heathrow, quien controló mi pasaporte indio con bastante rigor, me planteó una pregunta filosófica de cierta complejidad. Tras ver la dirección de mi casa en el formulario de migraciones (Residencia del Director, Trinity College, Cambridge), me preguntó si el director, de cuya hospitalidad evidentemente yo gozaba, era un amigo cercano. Me demoré unos segundos, porque no me quedaba del todo claro si podía afirmar ser mi propio amigo. Luego de reflexionar, llegué a la conclusión de que la respuesta debía ser afirmativa, ya que por lo general me trato a mí mismo de manera bastante amigable y, además, cuando digo tonterías, de inmediato me doy cuenta de que, con amigos como yo, no necesito enemigos. Debido a que me demoré en dilucidar todo esto, el oficial de migraciones quiso saber exactamente por qué había dudado y, en particular, si había alguna irregularidad para mi ingreso en Gran Bretaña.

Bien, finalmente se resolvió esa cuestión práctica, pero la conversación fue un recordatorio, si es que era necesario, de que la identidad puede ser un asunto complicado. Desde luego, no es muy difícil persuadirnos de que un objeto es idéntico a sí mismo. Wittgenstein, el gran filósofo, observó una vez que “no hay ejem-

plo más claro de una proposición inútil" que decir que algo es idéntico a sí mismo, pero continuó sosteniendo que la proposición, aunque totalmente inútil, estaba "relacionada con cierto juego de la imaginación".

Cuando dejamos de prestar atención a la noción de *ser idéntico a sí mismo* y la centramos en *compartir una identidad con otros* miembros de un grupo particular (que es la forma que muchas veces adopta la idea de identidad social), la complejidad aumenta aun más. En realidad, muchos problemas políticos y sociales contemporáneos giran en torno de reclamos opuestos provenientes de identidades diferentes que involucran a grupos distintos, puesto que la concepción de la identidad influye, de modos muy diversos, sobre nuestros pensamientos y nuestras acciones.

Los acontecimientos violentos y las atrocidades de los últimos años han dado paso a un período de terrible confusión y de temibles conflictos. Con frecuencia, la política de confrontación global es considerada un corolario de las divisiones religiosas y culturales del mundo. De hecho, el mundo es visto cada vez más, aunque sólo sea implícitamente, como una federación de religiones o de civilizaciones, por lo que se hace caso omiso de todas las otras maneras en que las personas se ven a sí mismas. Subyacente a esta línea de pensamiento se encuentra la extraña suposición de que la gente puede categorizarse únicamente según un sistema de división *singular y abarcador*. La división de la población mundial por civilizaciones o por religiones produce un enfoque "singularista" de la identidad humana, según el cual los seres humanos serían solamente miembros de un grupo (en este caso, definido por la civilización o la religión, en contraste con la dependencia anterior respecto de las nacionalidades y las clases).

Un enfoque singularista puede ser una buena forma de malinterpretar a casi todos los individuos del mundo. En nuestra vida

cotidiana, nos vemos como miembros de una variedad de grupos y pertenecemos a todos ellos. La misma persona puede ser, sin ninguna contradicción, ciudadano estadounidense de origen caribeño con antepasados africanos, cristiano, liberal, mujer, vegetariano, corredor de fondo, historiador, maestro, novelista, feminista, heterosexual, creyente en los derechos de los gays y las lesbianas, amante del teatro, activo ambientalista, fanático del tenis, músico de jazz y alguien que está totalmente comprometido con la opinión de que hay seres inteligentes en el espacio exterior con los que es imperioso comunicarse (preferentemente en inglés). Cada una de estas colectividades, a las que esta persona pertenece en forma simultánea, le da una identidad particular. No se puede considerar que alguna de ellas sea la única identidad de la persona o su categoría singular de pertenencia. Dadas nuestras inevitables identidades plurales, tenemos que decidir acerca de la importancia relativa de nuestras diferentes asociaciones y filiaciones en cada contexto particular.

Por consiguiente, las responsabilidades de elegir y de razonar son esenciales para llevar una vida humana. Por el contrario, se fomenta la violencia cuando se cultiva el sentimiento de que tenemos una identidad supuestamente única, inevitable –con frecuencia beligerante–, que aparentemente nos exige mucho (a veces, cosas muy desagradables). La imposición de una identidad supuestamente única es a menudo un componente básico del "arte marcial" de fomentar el enfrentamiento sectario.

Por desgracia, muchos esfuerzos bien intencionados para detener esa violencia también corren con desventaja porque no se perciben las posibilidades de elegir entre nuestras identidades. Cuando las perspectivas de que haya buenas relaciones entre los diferentes seres humanos se ven –como sucede cada vez más– en términos esencialmente de "amistad entre las civilizaciones",

"diálogo entre los grupos religiosos" o "relaciones amistosas entre las diferentes comunidades" (haciendo caso omiso de las muchas maneras diferentes en que las personas se relacionan entre sí), se provoca un grave empequeñecimiento de los seres humanos incluso antes de comenzar a implementar los programas diseñados para alcanzar la paz.

Se degrada lo que es común a nuestra humanidad cuando las múltiples divisiones del mundo se unifican en un sistema de clasificación supuestamente dominante: en términos de religión, comunidad, cultura, nación o civilización (tratando a cada uno de ellos como si fuera especialmente poderoso en el contexto de ese enfoque particular de la guerra y la paz).

El mundo dividido de ese modo es mucho más disgregador que el universo de categorías plurales y diversas que dan realmente forma al mundo en que vivimos. No sólo va en contra de la antigua creencia de que "nosotros, los seres humanos, somos todos iguales" (que en la actualidad suele ridiculizarse –con razón– por ser demasiado necia), sino contra el concepto, menos debatido pero mucho más posible, de que somos *diversamente diferentes*. La esperanza de que reine la armonía en el mundo actual reside, en gran medida, en una mayor comprensión de las pluralidades de la identidad humana y en el reconocimiento de que dichas identidades se superponen y actúan en contra de una separación estricta a lo largo de una única línea rígida de división impenetrable.

En realidad, no sólo las malas intenciones sino también la desorganización conceptual contribuye de modo significativo a la confusión y a la barbarie que vemos a nuestro alrededor. La ilusión del destino, en especial acerca de una u otra identidad particular, alimenta la violencia en el mundo tanto mediante omisiones como hechos. Debemos ver con claridad que tenemos muchas filiaciones distintas y que podemos interactuar entre

nosotros de muchas maneras diferentes, independientemente de lo que nos digan los instigadores y quienes se les oponen. Hay lugar para que nosotros decidamos nuestras prioridades.

Descuidar la pluralidad de nuestras filiaciones y la necesidad de elección y razonamiento oscurece el mundo en el que vivimos y nos empuja hacia las terribles posibilidades descritas por Matthew Arnold en “Dover Beach”:

> Y estamos aquí como en una llanura sombría
> envueltos en confusas alarmas de batallas y fugas,
> donde los ejércitos ignorantes se enfrentan por la noche.

Podemos ser mejores que eso.

Prefacio

Oscar Wilde proclamó enigmáticamente que "la mayoría de las personas son otras". Esto podría sonar como uno de sus acertijos extravagantes, pero en este caso Wilde defendió su opinión con suma contundencia: "Sus pensamientos son las opiniones de otros; sus vidas, una imitación; sus pasiones, una cita". De hecho, estamos influidos, en una medida sorprendente, por los individuos con los que nos identificamos. Los odios sectarios promovidos enérgicamente pueden extenderse como reguero de pólvora, según se ha visto recientemente en Kosovo, Bosnia, Ruanda, Timor, Israel, Palestina, Sudán y muchos otros lugares del mundo. Si se estimula debidamente, la promoción de un sentido de identidad con un grupo de personas puede convertirse en una poderosa arma para tratar brutalmente a otro grupo.

De hecho, muchos de los conflictos y las atrocidades se sostienen en la ilusión de una identidad única que no permite elección. El arte de crear odio se manifiesta invocando el poder mágico de una identidad supuestamente predominante que sofoca toda otra filiación y que, en forma convenientemente belicosa, también puede dominar toda compasión humana o bondad natural que, por lo general, podamos tener. El resultado puede ser una rudimentaria violencia a nivel local o una violencia y un terrorismo globalmente arteros.

En realidad, una importante fuente de conflictos potenciales en el mundo contemporáneo es la suposición de que la gente puede ser categorizada únicamente según la religión o la cultura. La creencia implícita en el poder abarcador de una clasificación singular puede hacer que el mundo se torne en extremo inflamable. Una visión singularmente disgregadora no sólo se opone a la antigua creencia de que todos los seres humanos son bastante parecidos, sino también al concepto menos discutido, pero mucho más posible, de que somos diversamente diferentes. El mundo es considerado frecuentemente como una colección de religiones (o de "civilizaciones" o "culturas"), y se ignoran las otras identidades que los individuos tienen y valoran, entre ellas la clase, el género, la profesión, el idioma, la ciencia, la moral y la política. Esa división única es mucho más polémica que el universo de clasificaciones plurales y diversas que dan forma al mundo en el que vivimos. El reduccionismo de la alta teoría puede hacer una gran contribución, a menudo inadvertida, a la violencia de la baja política.

Asimismo, los intentos mundiales para superar dicha violencia a menudo se ven perjudicados por un similar desorden conceptual, que lleva a aceptar explícita o implícitamente una identidad única que excluye muchas de las obvias alternativas de resistencia. Como consecuencia, la violencia religiosa podría terminar siendo desafiada no por el fortalecimiento de la sociedad civil (por obvio que parezca este camino), sino por la proliferación de líderes de diferentes religiones, aparentemente "moderados", a quienes se les encomienda derrotar a los extremistas en una batalla intrarreligiosa, posiblemente redefiniendo de modo adecuado las exigencias de la religión involucrada. Cuando las relaciones interpersonales son tomadas en términos intergrupales singulares, como "amistad" o "diálogo" entre civilizaciones o entre grupos étnicos religio-

sos, que no prestan atención a otros grupos a los que esas mismas personas también pertenecen (entre ellos el económico, el social, el político u otras conexiones culturales), se pierden muchas cosas importantes de la vida humana, y los individuos son encasillados.

Los terribles efectos del empequeñecimiento de los individuos son el tema de este libro. Es necesario volver a examinar y evaluar algunas cuestiones, como la globalización económica, el multiculturalismo político, el poscolonialismo histórico, la etnicidad social, el fundamentalismo religioso y el terrorismo mundial. Las posibilidades de que haya paz en el mundo contemporáneo bien pueden residir en el reconocimiento de la pluralidad de nuestras filiaciones y en el uso del razonamiento, que nos muestra que somos habitantes comunes de un mundo amplio, en vez de convertirnos en prisioneros rígidamente encarcelados en pequeños contenedores. Necesitamos, sobre todo, comprender con lucidez la importancia de la libertad que podemos tener para decidir nuestras prioridades. Y en relación con esta comprensión, necesitamos un reconocimiento adecuado del papel y la eficacia de la voz pública razonada, dentro de las naciones y a través del mundo.

El libro comenzó con seis conferencias acerca de la identidad que di en la Universidad de Boston entre noviembre de 2001 y abril de 2002, después de una amable invitación del profesor David Fromkin del Pardee Center. Este centro se dedica al estudio del futuro, y el título elegido para la serie de conferencias fue "El futuro de la identidad". No obstante, con algo de ayuda de T. S. Eliot pude convencerme de que "El tiempo presente y el tiempo pasado, / quizás estén ambos presentes en el tiempo futuro". Cuando se terminó el libro, éste versaba tanto sobre el papel de la identidad en las situaciones históricas y contemporáneas como sobre los pronósticos acerca del futuro.

Dos años antes de esas charlas en Boston, en noviembre de 1998, había dado una conferencia pública en la Universidad de Oxford acerca del papel del razonamiento en la elección de la identidad, titulada "La razón antes de la identidad". Aunque la organización formal de la "Conferencia Romanes", celebrada con regularidad en la Universidad de Oxford (William Gladstone había celebrado la primera en 1892, y Tony Blair dictó una en 1999), tuvo como consecuencia que me sacaran del salón (en una procesión encabezada por las autoridades de la universidad elegantemente ataviadas) tan pronto como pronuncié la última oración y antes de que alguien de la audiencia pudiera hacer alguna pregunta, finalmente recibí comentarios útiles gracias a un pequeño folleto que se había hecho a partir de la conferencia. He usado la Conferencia Romanes para escribir este libro que se basa en mi antiguo texto y en las visiones de los comentarios que recibí.

He aprovechado en gran medida los comentarios y las sugerencias recibidos a raíz de otras conferencias públicas que di sobre una serie de temas afines (de algún modo relacionados con la identidad), entre ellas la Conferencia Anual 2000 de la Academia Británica, una conferencia especial en el Collège de France (organizada por Pierre Bourdieu), la Conferencia Ishizaka de Tokio, una conferencia pública en la catedral de St. Paul, la Conferencia Phya Prichanusat Memorial en el Vajiravudh College de Bangkok, las Conferencias Dorab Tata de Bombay y Nueva Delhi, la Conferencia Eric Williams en el Banco Central de Trinidad y Tobago, la Conferencia Gilbert Murray de OXFAM, las Conferencias Hitchcock en la Universidad de California, en Berkeley, la Conferencia Penrose de la American Philosophical Society, y la Conferencia B.P. 2005 celebrada en el Museo Británico. También participé en útiles debates después de las presentaciones, que utilicé a lo largo de los

últimos siete años en diferentes partes del mundo: en Amherst College, la Universidad China en Hong Kong, la Universidad de Columbia en Nueva York, la Universidad de Dhaka, la Universidad de Hitotsubashi en Tokio, la Universidad Koc en Estambul, el Mt. Holyoke College, la Universidad de Nueva York, la Universidad de Pavia, la Universidad Pierre-Mendès-France en Grenoble, la Universidad Rhodes en Grahamstown de Sudáfrica, la Universidad Ritsumeikan en Kioto, la Universidad Rovira Virgili en Tarragona, la Universidad de Santa Clara, el Scripps College en Claremont, la Universidad de St. Paul, la Universidad Técnica en Lisboa, la Universidad de Tokio, la Universidad de Toronto, la Universidad de California en Santa Cruz y la Universidad de Villanova, además de, por supuesto, la Universidad de Harvard. Estos debates me fueron de suma ayuda para trabajar en pos de una mayor comprensión de los problemas afines.

Por sus muy útiles comentarios y sugerencias, estoy en deuda con Bina Agarwal, George Akerlof, Sabina Alkire, Sudhir Anand, Anthony Appiah, Homi Bhabha, Akeel Bilgrami, Sugata Bose, Lincoln Chen, Martha Chen, Meghnad Desai, Antara Dev Sen, Henry Finder, David Fromkin, Sakiko Fukuda-Parr, Francis Fukuyama, Henry Louis Gates (h.), Rounaq Jahan, Asma Jahangir, Devaki Jain, Ayesha Jalal, Ananya Kabir, Pratik Kanjilal, Sunil Khilnani, Alan Kirman, Seiichi Kondo, Sebastiano Maffetone, Jugnu Mohsin, Martha Nussbaum, Kenzaburo Oe, Siddiq Osmani, Robert Putnam, Mozaffar Quizilbash, Richard Parker, Kumar Rana, Ingrid Robeyns, Emma Rothschild, Carol Rovane, Zainab Salbi, Michael Sandel, Indrani Sen, Najam Sethi, Rehman Sobhan, Alfred Stepan, Cotaro Suzumura, Miriam Teschl, Shashi Tharoor y Leon Wieseltier. Mi comprensión de las ideas de Mahatma Gandhi sobre la identidad ha mejorado mucho a partir de las charlas que sostuve con su nieto,

Gopal Gandhi, escritor y actualmente gobernador de Bengala Occidental.

Robert Weil y Roby Harrington, mis editores de Norton, me han ayudado mucho con sus importantes sugerencias, y también me han sido de gran utilidad las charlas con Lynn Nesbit. Amy Robbins ha hecho un grandioso trabajo al corregir y editar mi descuidado manuscrito, y Tom Mayer se ha comportado maravillosamente en la coordinación general.

Aparte del apoyo de la atmósfera académica de la Universidad de Harvard donde enseño, también he podido utilizar las instalaciones del Trinity College, Cambridge, en particular durante los meses de verano. El Centro de Historia y Economía del King's College, Cambridge, me ha ayudado brindándome una base de investigación eficiente; y le estoy muy agradecido a Inga Huld Markan por ocuparse de muchos de los problemas relacionados con la investigación. El trabajo que realizó Ananya Kabir en dicho centro acerca de temas afines también me ha resultado muy útil. Por su excelente asistencia en la investigación, les estoy muy agradecido a David Mericle y Rosie Vaughan. Por haberse hecho cargo de los costos materiales de mis investigaciones, agradezco el apoyo conjunto de la Fundación Ford, la Fundación Rockefeller y la Fundación Mellon.

Por último, también debo reconocer la gran contribución de los amplios debates que se realizaron en el Foro Mundial de la Civilización, organizado por el gobierno japonés en Tokio en julio de 2005, en donde participaron representantes de diferentes países y que tuve el privilegio de presidir. Asimismo, me fueron de gran utilidad las charlas de Glocus et Locus realizadas en Turín en 2004, presididas por Piero Bassetti, y el Simposio Symi de 2005 celebrado en julio en Heraklion, Creta, sobre el tema afín de la democracia, presidido por George Papandreou.

Aunque el interés y la participación pública actuales en las cuestiones de la violencia mundial son el resultado de acontecimientos terriblemente trágicos y perturbadores, es una buena señal que estos temas reciban atención. Debido a que estoy intentando abogar insistentemente por una voz más firme en el funcionamiento de la sociedad civil global (que se distinguirá de las iniciativas militares y las actividades estratégicas de los gobiernos y sus alianzas), me siento alentado por estos emprendimientos interactivos. Supongo que ello me hace optimista, pero mucho dependerá de cómo actuemos ante el desafío que enfrentamos.

Amartya Sen
Cambridge, Massachusetts
Octubre de 2005

1
La violencia de la ilusión

En su autobiografía de 1940, *The big sea,* el escritor afroamericano Langston Hughes describe la euforia que se apoderó de él cuando partió de Nueva York hacia África. Arrojó sus libros estadounidenses al mar: "Fue como deshacerme del peso de un millón de ladrillos". Iba camino de su "África, ¡patria de los negros!". Pronto experimentaría "lo real, ser tocado y visto, no tan sólo leído en un libro".[1] El sentido de identidad puede ser fuente no sólo de orgullo y alegría, sino también de fuerza y confianza. No es sorprendente que la idea de identidad reciba una admiración tan amplia y generalizada, desde la afirmación popular de amar al prójimo hasta las grandes teorías del capital social y la autodefinición comunitaria.

Y, sin embargo, la identidad también puede matar, y matar desenfrenadamente. Un sentido de pertenencia fuerte –y excluyente– a un grupo puede, en muchos casos, conllevar una percepción de distancia y de divergencia respecto de otros grupos. La solidaridad interna de un grupo puede contribuir a alimentar la discordia entre grupos. Es posible que de modo inesperado nos notifiquen que no somos sólo ruandeses, sino específicamente hutus ("odiamos a los tutsis"), o que no somos

1 Langston Hughes, *The big sea: An autobiography* [1940], Nueva York, Thunder's Mouth Press, 1986, pp. 3-10.

meramente yugoslavos, sino que en realidad somos serbios ("los musulmanes no nos agradan en absoluto"). De mis recuerdos de la niñez sobre las reyertas entre hindúes y musulmanes en la década de 1940, relacionadas con la política de partición del país, viene a mi memoria la velocidad con que los tolerantes seres humanos de enero rápidamente se transformaron en los implacables hindúes y los crueles musulmanes de julio. Cientos de miles de personas perecieron en manos de individuos que, encabezados por los comandantes de la masacre, mataron a otros en nombre de su "propio pueblo". La violencia se fomenta mediante la imposición de identidades singulares y beligerantes en gente crédula, embanderada detrás de eximios artífices del terror.

El sentido de identidad puede contribuir en gran medida a la firmeza y la calidez de nuestras relaciones con otros, como los vecinos, los miembros de la misma comunidad, los conciudadanos o los creyentes de una misma religión. El hecho de concentrarnos en identidades particulares puede enriquecer nuestros lazos y llevarnos a hacer muchas cosas por los demás; asimismo, puede ayudarnos a ir más allá de nuestras egocéntricas vidas. La reciente bibliografía sobre el "capital social", explorada en profundidad por Robert Putnam y otros, ha expresado en forma suficientemente clara cómo el hecho de identificarse con los demás en la misma comunidad social puede hacer que la vida de todos sea mucho mejor dentro de esa comunidad; por tanto, el sentido de pertenencia a una comunidad es considerado un recurso, como el capital.[2] Ese concepto es importante, aunque debe complementarse con un mayor reconocimiento de

2 Véase Robert D. Putnam, *Bowling alone: The collapse and the revival of the American community*, Nueva York, Simon & Schuster, 2000 [trad. esp.: *Sólo en la bolera: colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana*, Barcelona, Círculo de Lectores/Galaxia Gutenberg, 2002].

que el sentido de identidad puede excluir, de modo inflexible, a mucha gente mientras abraza cálidamente a otra. La comunidad bien integrada en la que los residentes hacen instintivamente cosas maravillosas por los demás con prontitud y solidaridad puede ser la misma comunidad en la que se arrojan ladrillos a las ventanas de los inmigrantes que llegan al lugar. La desgracia de la exclusión puede ir de la mano del don de la inclusión.

El cultivo de la violencia asociada con los conflictos de identidad parece repetirse en todo el mundo cada vez con mayor persistencia.[3] Si bien es posible que el equilibrio de poder en Ruanda y en el Congo haya cambiado, ambos grupos continúan teniéndose en la mira. La organización de una identidad islámica sudanesa agresiva, junto con la explotación de las divisiones raciales, ha conducido a la violación y a la matanza de las víctimas subyugadas en el sur de ese territorio atrozmente militarizado. Israel y Palestina continúan experimentando la furia de identidades dicotomizadas prestas a infligir penas abominables a la otra parte. Al-Qaeda depende en gran medida del cultivo y la explotación de una identidad islámica militante opuesta específicamente a los occidentales.

Y continúan llegando informes de Abu Ghraib y de otros lugares en los que se describe que algunos soldados estadounidenses y británicos, que fueron enviados a luchar por la causa de la libertad y la democracia, recurren a lo que se denomina el "ablandamiento" de los prisioneros por medios totalmente inhuma-

3 Hay considerables pruebas empíricas de que el etnocentrismo no necesariamente está relacionado con la xenofobia. Véase, por ejemplo, Elizabeth Cashdan, "Ethnocentrism and xenophobia: A cross-cultural study", *Current Anthropology* 42, 2001. Y sin embargo, en muchos casos prominentes, las lealtades étnicas, religiosas, raciales u otras selectivas han sido empleadas de modo exagerado para conducir a la violencia contra otros grupos. La vulnerabilidad a la instigación "singularista" es, aquí, la cuestión central.

nos. El poder irrestricto sobre las vidas de combatientes enemigos sospechosos o de supuestos delincuentes bifurca nítidamente a los prisioneros y a los guardianes a lo largo de una inflexible línea de identidades disgregadoras ("son una raza distinta de la nuestra"). Parecería excluir, con frecuencia, toda consideración de otras características menos polémicas de los individuos del otro bando, entre ellas, que todos pertenecen a la raza humana.

RECONOCIMIENTO DE FILIACIONES QUE COMPITEN ENTRE SÍ

Si el pensamiento identitario puede ser sujeto de tan brutal manipulación, ¿dónde es posible hallar el remedio? No es posible suprimir o sofocar la invocación de la identidad en general. En primer lugar, la identidad puede ser tanto una fuente de riqueza y de calidez como de violencia y de terror, y tendría poco sentido tratar la identidad genéricamente como un mal. En cambio, debemos basarnos en la idea de que la fuerza de una identidad belicosa puede ser desafiada por el poder de identidades *que compiten entre sí*. Desde luego, éstas pueden incluir los atributos comunes de nuestra naturaleza humana, aunque también muchas otras identidades que todos tenemos de modo simultáneo. Ello conduce a otras formas de clasificar a las personas, que pueden restringir la explotación de un uso específicamente agresivo de una categorización particular.

Un trabajador hutu de Kigali puede ser presionado para considerarse sólo hutu y para matar tutsis; no obstante, no sólo es hutu sino que también es ciudadano de Kigali, ruandés, africano, trabajador y ser humano. Junto con el reconocimiento de la pluralidad de nuestras identidades y sus diversas implicaciones, existe una necesidad críticamente importante de ver el

papel de la *elección* al determinar la importancia de identidades particulares que son ineludiblemente diversas.

Ello podría ser claro, pero resulta importante señalar que esta ilusión tiene el respaldo bien intencionado, aunque algo calamitoso, de los profesionales de una variedad de escuelas respetadas –de hecho, muy respetadas– del pensamiento intelectual. Hay, entre otros, comunitaristas que consideran que la identidad de la comunidad es incomparable y esencial en una forma predeterminada, como por naturaleza, y que no hay necesidad de que la voluntad humana participe (sería suficiente con el "reconocimiento", si queremos emplear un concepto muy aceptado), y también hay teóricos culturales que clasifican a la gente en pequeños casilleros de civilizaciones dispares.

En nuestras vidas normales, nos consideramos miembros de una variedad de grupos; pertenecemos a todos ellos. La ciudadanía, la residencia, el origen geográfico, el género, la clase, la política, la profesión, el empleo, los hábitos alimentarios, los intereses deportivos, el gusto musical, los compromisos sociales, entre otros aspectos de una persona, la hacen miembro de una variedad de grupos. Cada una de estas colectividades, a las que esta persona pertenece en forma simultánea, le confiere una identidad particular. Ninguna de ellas puede ser considerada la única identidad o categoría de pertenencia de la persona.

RESTRICCIONES Y LIBERTADES

Muchos pensadores comunitaristas tienden a afirmar que una identidad comunitaria dominante es sólo una cuestión de autorrealización y no de elección. No obstante, resulta difícil creer que una persona en realidad no tiene opción para decidir

qué importancia relativa puede asignarles a los diversos grupos a los que pertenece, y que debe "descubrir" sus identidades, como si se tratara de un fenómeno puramente natural (como determinar si es de día o de noche). Todos estamos siempre haciendo elecciones, aunque sea de modo implícito, acerca de las prioridades que debemos asignarles a nuestras diferentes filiaciones y asociaciones. La libertad para determinar nuestras lealtades y prioridades entre los diferentes grupos a los que pertenecemos es peculiarmente importante, y tenemos razones para reconocerla, valorarla y defenderla.

La existencia de la elección no indica, desde luego, que no haya restricciones que la coaccionen. De hecho, las elecciones siempre se hacen dentro de los límites de lo que se considera posible. En el caso de las identidades, las posibilidades dependerán de las circunstancias y las características individuales que determinen las alternativas que tenemos. No obstante, ello *no* constituye un hecho notable, ya que simplemente es la manera en que se hace toda elección en cualquier ámbito. En realidad, nada puede ser más elemental y universal que el hecho de que las elecciones de todo tipo que se hacen en cualquier ámbito siempre tienen lugar dentro de límites particulares. Por ejemplo, cuando decidimos qué comprar en el mercado no podemos hacer caso omiso del hecho de que hay límites respecto de cuánto podemos gastar. La "restricción del presupuesto", como la denominan los economistas, es omnipresente. El hecho de que cada comprador pueda hacer elecciones no indica que no haya una restricción del presupuesto, sino que las elecciones deben hacerse *dentro* de las restricciones del presupuesto que tienen las personas.

Lo que es verdad en la economía elemental también es verdad en las complejas decisiones políticas y sociales. Incluso cuando uno inevitablemente es considerado –por uno mismo y por los demás– francés, judío, brasileño o afroamericano, o

(en particular en el contexto de la confusión actual) árabe o musulmán, aún tiene que decidir qué importancia exacta adjudicarle a esa identidad por sobre la importancia de otras categorías a las que uno también pertenece.

CÓMO CONVENCER A LOS DEMÁS

Sin embargo, incluso cuando tenemos en claro cómo queremos vernos, es posible que aún nos resulte difícil persuadir a los *demás* de que nos vean de esa manera. Una persona no blanca en la Sudáfrica dominada por el apartheid no podía insistir en que la trataran como a un ser humano independientemente de sus características raciales. Por lo general, se la hubiera ubicado en la categoría que el Estado y los miembros dominantes de la sociedad le tenían reservada. Nuestra libertad para afirmar nuestras identidades personales a veces puede ser muy limitada a los ojos de los demás, sin importar cómo nos vemos a nosotros mismos.

En realidad, es probable que a veces ni siquiera seamos completamente conscientes de cómo nos identifican los demás, que pueden vernos de un modo que difiere de nuestra autopercepción. Hay una interesante lección en una antigua historia italiana –de la década de 1920, cuando el apoyo a la política fascista se expandía con rapidez por toda Italia– sobre un reclutador político del Partido Fascista que intentaba convencer a un campesino socialista de que se uniera a aquel partido. "¿Cómo puedo unirme a su partido?", dijo el potencial recluta. "Mi padre era socialista. Mi abuelo era socialista. En realidad, no puedo unirme al Partido Fascista." "¿Qué clase de argumento es ése?", dijo el reclutador fascista con razón. "¿Qué hubiera hecho –le preguntó al campesino socialista– si su padre hubiese sido asesino y su

abuelo también hubiese sido asesino? ¿Qué hubiera hecho en ese caso?" "Ah, entonces –dijo el potencial recluta–, entonces, por supuesto, me hubiera unido al Partido Fascista."

Éste podría ser un caso de atribución de características bastante razonable, incluso benigno, pero con frecuencia esta atribución va acompañada de la denigración, que se utiliza para incitar la violencia contra la persona vilipendiada. "El judío es un hombre –sostuvo Jean-Paul Sartre en "Retrato de un antisemita"–[4] a quien los otros hombres ven como judío; [...] es el antisemita el que *hace* al judío." Las atribuciones vehementes pueden incorporar dos distorsiones distintas, aunque interrelacionadas: una descripción errónea de las personas que pertenecen a una categoría dada y la obstinación en que las características descritas erróneamente son los únicos rasgos relevantes de la identidad de esas personas. Al oponerse a una imposición exterior, una persona puede intentar resistir la atribución de características particulares y señalar las otras identidades que tiene, tal como procuró hacer Shylock en la historia brillantemente confusa de Shakespeare:

> ¿Es que un judío no tiene ojos? ¿Es que un judío no tiene manos, órganos, proporciones, sentidos, afectos, pasiones? ¿Es que no está nutrido de los mismos alimentos, herido por las mismas armas, sujeto a las mismas enfermedades, curado por los mismos medios, calentado y enfriado por el mismo verano y por el mismo invierno que un cristiano?[5]

4 Jean Paul Sartre, *Portrait of the anti-semite*, Londres, Secker & Warburg, 1968, p. 57 [trad. esp.: "Retrato de un antisemita", en *Sur* 138, Buenos Aires, abril de 1946].

5 *El mercader de Venecia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1960, acto III, escena 1, p. 52-53.

La afirmación de que existe una naturaleza humana común ha permitido oponerse a la atribución de rasgos denigrantes a diferentes culturas en diferentes épocas. En la epopeya india *Mahabharata*, que data de hace unos dos mil años, Bharadvaja, un interlocutor contestatario, rechaza la defensa del sistema de castas de Bhrigu (pilar del establishment) preguntando: "A todos parece afectarnos el deseo, la ira, el miedo, el pesar, la preocupación, el hambre y el trabajo; entonces ¿cómo hay diferencias de castas?".

Las bases de la degradación incluyen no sólo la tergiversación descriptiva, sino también la ilusión de una identidad singular que otros deben atribuir a la persona que ha de envilecerse. "Solía tener un yo –dijo Peter Sellers, el actor inglés, en una entrevista famosa–, pero me lo extrajeron con cirugía." Si bien esa extracción es sumamente riesgosa, no es menos radical que el implante quirúrgico de un "yo real" por parte de otros que están decididos a hacernos diferentes de lo que pensamos que somos. La atribución de determinadas características a un grupo específico puede preparar el camino para la persecución y la muerte.

Además, incluso si en circunstancias particulares a los individuos les resulta difícil convencer a los demás de que reconozcan la importancia de sus otras identidades, aquellas que son distintas de las previstas para la denigración, y también les resulta difícil evitar las distorsiones descriptivas de la identidad atribuida, ello no es suficiente razón para hacer caso omiso de esas otras identidades cuando las circunstancias son diferentes. Esto se aplica, por ejemplo, al pueblo judío que en la actualidad vive en Israel y no en la Alemania de la década de 1930. Sería una victoria duradera del nazismo el hecho de que las barbaridades de la década de 1930 hubieran eliminado para siempre la libertad y la capacidad de los judíos para invocar una identidad distinta de su condición de judío.

De modo similar, es necesario fortalecer la elección razonada para oponerse a la atribución de identidades singulares y al reclutamiento de soldados de infantería para una sangrienta campaña que busca aterrorizar a las víctimas elegidas. Los intentos de cambiar las identidades percibidas como propias han sido responsables de muchas atrocidades en el mundo, convirtiendo en enemigos a viejos amigos y a sectarios detestables en líderes políticos repentinamente poderosos. La necesidad de reconocer el papel del razonamiento y de la elección en la reflexión sobre la identidad es, por tanto, sumamente importante.

NEGACIÓN DE LA ELECCIÓN Y RESPONSABILIDAD

Dado que las elecciones existen, suponer que no son posibles implica reemplazar al razonamiento por la aceptación acrítica de la conducta conformista, aunque ésta sea repudiable. Habitualmente, dicho conformismo tiene consecuencias conservadoras y protege del examen inteligente a las viejas costumbres y las viejas prácticas. Las desigualdades tradicionales, como el tratamiento desigual de las mujeres en las sociedades sexistas (e incluso la violencia a la que se las somete), o la discriminación a miembros de otros grupos raciales, sobreviven debido a la aceptación indiscutida de las creencias recibidas (entre ellas, los papeles subordinados de quienes han sido tradicionalmente oprimidos). Muchas prácticas pasadas y muchas identidades asumidas se han desmoronado como consecuencia del cuestionamiento y el análisis. Las tradiciones pueden cambiar incluso dentro de un país y una cultura particulares. Quizá valga la pena recordar que *El sometimiento de las mujeres* de John Stuart Mill, publicado en 1874, fue consi-

derado, por muchos lectores británicos, prueba final de su excentricidad y, de hecho, el interés en el tema fue tan escaso que éste fue el único libro de Mill con el que su editor perdió dinero.[6]

No obstante, es probable que la aceptación incondicional de una identidad social no siempre tenga consecuencias tradicionalistas. También puede suponer una reorientación radical de una identidad que entonces podría aparecer como resultado de un supuesto "descubrimiento" que no surge de una elección razonada. Ello puede cumplir un papel importante en la instigación a la violencia. Mis recuerdos perturbadores de los disturbios entre los hindúes y los musulmanes en la India en la década de 1940, a los que me referí anteriormente, incluyen haber visto –con los ojos desconcertados de un niño– los masivos cambios de identidad que siguieron a la política de partición. Las identidades de muchas personas como indios, subcontinentales, asiáticos o miembros de la raza humana parecieron ceder –de modo bastante repentino– a la identificación sectaria con las comunidades hindú, musulmana o sij. La matanza posterior tuvo mucho que ver con el elemental comportamiento gregario que hacía "descubrir" a las personas sus identidades beligerantes recientemente detectadas, sin someter el proceso a un examen crítico. De repente, las mismas personas fueron distintas.

6 Véase Alan Ryan, *J. S. Mill,* Londres, Routledge, 1974, p. 125. Mill observó que sus opiniones sobre el sufragio de las mujeres eran consideradas como "mis propios caprichos". John Stuart Mill, *Autobiography* [1874], Oxford, Oxford University Press, 1971, p. 169 [trad. esp.: *Autobiografía*, Madrid, Alianza, 1986].

LAS CIVILIZACIONES COMO CÁRCEL

Un uso notable de la singularidad imaginada puede encontrarse en la idea clasificatoria básica que sirve como antecedente intelectual de la polémica tesis del "choque de civilizaciones", recientemente defendida a partir de la publicación del influyente libro de Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*.[7] La dificultad de este enfoque comienza cuando se establece una categoría única, mucho antes de que se plantee, o no, la cuestión de un choque. De hecho, la tesis de un *choque* de civilizaciones depende conceptualmente del poder de una única *categorización* que sigue las denominadas líneas de civilización –y, como por casualidad, esas líneas siguen de cerca las divisiones religiosas a las que se presta singular atención–. Huntington contrasta la civilización occidental con la "civilización islámica", "la civilización hindú", "la civilización budista" y otras. La visión dominante que divide y separa, cuidadosamente construida, incorpora las supuestas confrontaciones surgidas de las diferencias religiosas.

Es evidente que la población mundial puede clasificarse según muchos otros sistemas de división, cada uno de los cuales tiene cierta relevancia –con frecuencia mucha relevancia– en nuestras vidas: las nacionalidades, los lugares, las clases, las ocupaciones, el estatus social, el idioma, la política y muchos otros. Si bien las categorías religiosas han recibido mucha exposición en años recientes, no se puede suponer que hagan desaparecer otras distinciones y menos aun se puede considerar que sean

7 Samuel P. Huntington, *The clash of civilizations and the remaking of the world order*, Nueva York, Simon & Schuster, 1996 [trad. esp.: *El choque de civilizaciones, y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1997].

el único sistema relevante para clasificar a las personas. Al dividir la población mundial entre aquellos que pertenecen "al mundo islámico", "al mundo occidental", "al mundo hindú" o "al mundo budista", el poder disgregador de ese sistema clasificatorio se emplea en forma implícita para ubicar inflexiblemente a los individuos dentro de un conjunto único de casilleros rígidos. Otras divisiones (digamos, entre ricos y pobres, entre miembros de diferentes clases y ocupaciones, entre personas con ideas políticas diferentes, entre nacionalidades y lugares de residencia distintos, entre grupos de idiomas, etc.) están ocultas por esta forma primaria de ver las diferencias entre las personas.

La dificultad de la tesis del choque de civilizaciones comienza mucho antes de llegar a la cuestión de un choque inevitable; comienza con la suposición de la relevancia única de una clasificación singular. De hecho, la pregunta "¿chocan las civilizaciones?" se basa en la suposición de que la humanidad puede clasificarse, principalmente, en civilizaciones distintas y discretas, y que las relaciones *entre los diferentes seres humanos* de alguna manera pueden verse, sin que por ello se las comprenda menos, en términos de relaciones *entre las diferentes civilizaciones*. El defecto básico de la tesis es muy anterior a la pregunta acerca de si las civilizaciones deben *chocar*.

Me temo que esta visión reduccionista está por lo general combinada con una percepción algo borrosa de la historia mundial, y pasa por alto, en primer lugar, la magnitud de las diversidades *internas* dentro de estas categorías civilizacionales y, en segundo lugar, el alcance y la influencia de las *interacciones* –intelectuales y materiales– que cruzan las fronteras regionales de las denominadas civilizaciones (se abunda sobre este tema en el capítulo 3). Y su poder de confundir puede atrapar no sólo a aquellos que quisieran respaldar la tesis de un choque (desde los chovinistas occidentales hasta los fundamentalistas islámicos),

sino también a aquellos que quisieran *cuestionarla* pero intentan responder dentro de los limitados términos de referencia previamente especificados.

Las limitaciones del pensamiento basado en la división entre civilizaciones pueden resultar tan traicioneras para los programas de "diálogo entre las civilizaciones" (algo que parece muy buscado en estos días) como para las teorías de un choque de civilizaciones. La búsqueda noble y enaltecedora de dicha amistad entre los pueblos, vista como amistad entre las civilizaciones, reduce rápidamente a muchos seres humanos polifacéticos a una dimensión única y amordaza la variedad de relaciones que han proporcionado razones ricas y diversas para las interacciones transfronterizas durante muchos siglos –entre ellas el arte, la literatura, la ciencia, la matemática, los juegos, el comercio, la política y otras áreas de interés humano compartido–. Los esfuerzos bien intencionados por buscar la paz mundial pueden tener consecuencias muy contraproducentes cuando se construyen sobre una comprensión fundamentalmente ilusoria del mundo de los seres humanos.

MÁS QUE UNA FEDERACIÓN DE RELIGIONES

La creciente propensión a clasificar a los pueblos del mundo según su religión también tiende a hacer que la respuesta occidental al conflicto y al terrorismo globales sea particularmente torpe. El respeto a "los demás" se muestra elogiando sus libros religiosos más que tomando nota de los polifacéticos compromisos y logros de los diferentes pueblos, tanto en ámbitos religiosos como no religiosos, en un mundo globalmente interactivo. Al enfrentar lo que se denomina "terrorismo islámico", en

el confuso vocabulario de la actual política global, la fuerza intelectual de la política occidental apunta, de modo bastante sustancial, a intentar definir –o redefinir– el islam.

No obstante, si uno se concentra únicamente en la gran clasificación religiosa no sólo se pierden otras ideas e intereses significativos que motivan a los pueblos, sino que por lo general también se magnifica la voz de la autoridad religiosa. De esta manera, los religiosos musulmanes, por ejemplo, son tratados como voceros *ex officio* del denominado mundo islámico, aunque mucha gente de religión musulmana tiene profundas diferencias con lo que propone uno u otro mulá. A pesar de nuestras *diversidades diversas*, de repente el mundo ya no es visto como un conjunto de personas, sino como una federación de religiones y civilizaciones. En Gran Bretaña, la confusión acerca de qué debe hacer una sociedad multiétnica ha alentado la creación de escuelas musulmanas, escuelas hindúes, escuelas sijs, etc. financiadas por el Estado para complementar las escuelas cristianas existentes que reciben respaldo del gobierno, y a los niños se los ubica de modo decisivo en el reino de las filiaciones singulares mucho antes de que tengan la capacidad de razonar acerca de los diferentes sistemas de identificación que podrían competir por su atención. Anteriormente, las escuelas públicas confesionales de Irlanda del Norte habían alimentado el distanciamiento político de los católicos y los protestantes a lo largo de una línea de categorización divisoria trazada en la infancia, y la misma predeterminación de la identidad "descubierta" es ahora propiciada y, de hecho, fomentada para sembrar aun más la alienación respecto de otros sectores de la población británica.

Desde luego, la clasificación religiosa o por civilizaciones también puede ser una fuente de distorsión beligerante. Puede, por ejemplo, asumir la forma de creencias rudimentarias bien ejemplificadas por el sorprendente –y ahora muy conocido– comen-

tario del teniente general de los Estados Unidos, William Boykin, cuando describe su batalla contra los musulmanes con una tosquedad pasmosa: "Sabía que mi Dios era más grande que el de ellos", y que el Dios cristiano "era un Dios real, y [el de los musulmanes] era un ídolo".[8] La idiotez de tan oscuro fanatismo es, por supuesto, fácil de diagnosticar, y por esta razón creo que existe un peligro comparativamente limitado en el torpe lanzamiento de esos misiles no guiados. Hay, por el contrario, un problema mucho más serio cuando la política pública occidental lanza "misiles guiados" intelectuales que presentan una visión superficialmente más noble para cortejar a los activistas musulmanes opositores mediante la estrategia, al parecer benigna, de definir el islamismo de modo adecuado. Intentan arrebatar a los terroristas islámicos de la violencia insistiendo en que el islamismo es un religión de paz, y que un "verdadero musulmán" debe ser un individuo tolerante ("por tanto, aléjate y sé pacífico"). El rechazo de la visión confrontativa del islam es por cierto apropiada y muy importante en este momento, pero también debemos preguntarnos si es necesario o útil o, incluso, posible tratar de definir en términos políticos cómo debe ser un "verdadero musulmán".[9]

LOS MUSULMANES Y LA DIVERSIDAD INTELECTUAL

No es necesario que la religión de una persona sea su identidad abarcadora y exclusiva. En particular, el islam, como religión, no desdibuja la elección responsable de los musulmanes en

8 Citado en el *International Herald Tribune*, 27 de agosto de 2004, p. 6.
9 Esta cuestión se analiza en los capítulos 4 y 8.

muchas esferas de la vida. De hecho, es posible que un musulmán adopte una opinión confrontativa y que otro sea sumamente tolerante respecto de la heterodoxia sin que ninguno de ellos deje de ser musulmán por esa razón.

La respuesta al fundamentalismo islámico y al terrorismo relacionado con él se torna muy confusa cuando no se logra distinguir entre la historia islámica y la historia del pueblo musulmán. Los musulmanes, como todos los otros pueblos del mundo, tienen muchas metas diferentes, y no todas sus prioridades y valores deben ser colocados dentro de la identidad singular de ser islámicos (ahondaré más en el tema en el capítulo 4). Por supuesto, no sorprende en absoluto que los defensores del fundamentalismo islámico quieran suprimir todas las otras identidades de los musulmanes en favor de que sólo sean islámicos. Sin embargo, resulta muy extraño que aquellos que quieren superar las tensiones y los conflictos relacionados con el fundamentalismo islámico tampoco parezcan capaces de ver al pueblo musulmán de otra manera que no sea como islámico, lo que se combina con los intentos por redefinir el islam, en vez de ver la naturaleza multidimensional de los diversos seres humanos que son musulmanes.

La gente se ve a sí misma –y tiene razones para hacerlo– de muchas maneras diferentes. Por ejemplo, un musulmán bangladesí no sólo es musulmán, sino que también es bengalí y bangladesí y, en general, se siente muy orgulloso por la lengua, la literatura y la música bangladesíes, sin mencionar otras identidades que pueda tener relacionadas con la clase, el género, la ocupación, la política, el gusto estético, etcétera. La separación de Bangladesh del Pakistán no se basó en la religión, puesto que la identidad musulmana era compartida por el grueso de las personas en las dos ramas del Pakistán indiviso. Las cuestiones separatistas se relacionaban con la lengua, la literatura y la política.

De modo similar, no existe una razón empírica por la cual los defensores del pasado musulmán o, en todo caso, de la herencia árabe tengan que dar primacía sólo a las creencias religiosas y no también a la ciencia y la matemática, a las que las sociedades árabe y musulmana han contribuido tanto y que también pueden ser parte de una identidad musulmana o árabe. A pesar de la importancia de esta herencia, las clasificaciones rudimentarias tendieron a poner la ciencia y la matemática en la canasta de la "ciencia occidental", dejando que los demás hallaran su orgullo en las profundidades religiosas. Si el resentido activista árabe de hoy sólo puede enorgullecerse de la pureza del islam y no de la riqueza multifacética de la historia árabe, la primacía específica de la religión, compartida por los guerreros de ambos lados, desempeñará una función central en el encarcelamiento de los individuos dentro de una sola identidad.

Incluso la desesperada búsqueda occidental del "musulmán moderado" confunde la moderación de las creencias políticas con la moderación de la fe religiosa. Una persona puede tener una intensa fe religiosa –islámica u otra– y ser partidaria de una política tolerante. El emperador Saladino, quien luchó valientemente por el islam en las cruzadas del siglo XII, pudo ofrecer a Maimónides un lugar de honor en su corte real egipcia cuando este distinguido filósofo judío huyó de una Europa intolerante, sin por ello entrar en contradicción. Cuando, al final del siglo XVI, el hereje Giordano Bruno fue quemado en la hoguera del Campo dei Fiori en Roma, el Gran Mogol Akbar (que nació musulmán y murió musulmán) acababa de terminar en Agra su gran proyecto de codificar en un corpus legal los derechos de las minorías, entre ellos la libertad religiosa para todos.

El punto que requiere particular atención es que mientras Akbar era libre de seguir su política liberal sin dejar de ser musulmán, esa postura liberal no estaba impuesta –ni, por supuesto,

prohibida– por el islamismo. Otro emperador mogol, Aurangzeb, podía negar los derechos de las minorías y perseguir a quienes no eran musulmanes sin, por ello, dejar de ser musulmán, exactamente de la misma manera en que Akbar no dejaba de ser musulmán como consecuencia de su tolerante política pluralista.

LAS LLAMAS DE LA CONFUSIÓN

La insistencia, aunque sólo sea implícita, en una singularidad no elegida de la identidad humana no sólo nos empequeñece a todos, sino que hace que el mundo se torne mucho más inflamable. La alternativa al carácter disgregador de una categorización de ese tipo no consiste en afirmar que todos somos iguales. No lo somos. En cambio, la principal esperanza de armonía en nuestro mundo atormentado reside en la pluralidad de nuestras identidades, que se cruzan entre sí y obran en contra de las profundas separaciones a lo largo de una única, tajante y resistente línea de división que supuestamente no es posible atravesar. Aquello que compartimos en tanto humanidad es desafiado brutalmente cuando nuestras diferencias son reducidas a un sistema imaginario de categorías singularmente poderosas.

Quizás el peor obstáculo provenga de descuidar –y negar– el papel del razonamiento y de la elección, que se desprende de reconocer nuestras identidades plurales. La ilusión de una identidad única es mucho más disgregadora que el universo de clasificaciones plurales y diversas que caracterizan el mundo en el que en realidad vivimos. La debilidad descriptiva de la singularidad no elegida tiene el efecto de empobrecer el poder y el alcance de nuestro razonamiento social y político. La ilusión del destino impone un costo notablemente alto.

2
Cómo comprender la identidad

En un fascinante pasaje de *A turn in the south*, V. S. Naipaul expresa su preocupación por la pérdida del pasado y de la identidad histórica en el crisol del presente:

> En 1961, cuando viajaba por el Caribe mientras escribía mi primer libro de viajes, recuerdo mi espanto, mi sensación de contaminación y aniquilación espiritual, cuando vi a algunos de los indios de Martinica, y comencé a comprender que la isla los había absorbido, que no tenía forma de compartir la visión del mundo de estas personas cuya historia, en algún punto, había sido como la mía, pero que ahora, desde el punto de vista racial, entre otros, se habían convertido en otra cosa.[1]

Preocupaciones de esta clase no sólo indican ansiedad e inquietud, sino que también apuntan en forma esclarecedora a la importancia positiva y constructiva que las personas tienden a adjudicar a una historia compartida y a un sentido de filiación basado en esta historia.

Y sin embargo, la historia y el origen no son la única forma de vernos a nosotros mismos y a los grupos a los que pertenecemos. Existe una gran variedad de categorías a las que perte-

1 V. S. Naipaul, *A turn in the south*, Londres, Penguin, 1989, p. 33.

necemos simultáneamente. Puedo ser, al mismo tiempo, asiático, ciudadano indio, bengalí con antepasados bangladesíes, residente estadounidense o británico, economista, filósofo diletante, escritor, especialista en sánscrito, fuerte creyente en el laicismo y la democracia, hombre, feminista, heterosexual, defensor de los derechos de los gays y las lesbianas, con un estilo de vida no religioso, de origen hindú, no ser brahmán y no creer en la vida después de la muerte (y tampoco, en caso de que se haga la pregunta, creer en una "vida anterior"). Éste es sólo un pequeño ejemplo de las diversas categorías a las que puedo pertenecer simultáneamente. Por supuesto, existen también muchas otras categorías de pertenencia que, según las circunstancias, pueden movilizarme y comprometerme.

Integrar cada uno de estos grupos de pertenencia puede ser muy importante, según el contexto particular. Cuando éstos compiten por atención y prioridad sobre los demás (no necesariamente siempre, ya que puede no haber conflicto entre las exigencias de lealtades diferentes), la persona tiene que decidir acerca de la importancia relativa que debe dar a sus respectivas identidades, lo cual, nuevamente, dependerá del contexto. Aquí hay dos cuestiones distintas. En primer lugar, el reconocimiento de que las identidades son plurales y de que la importancia de una identidad no necesariamente debe borrar la importancia de las demás. En segundo lugar, que una persona debe decidir –explícita o implícitamente– la importancia relativa que dará, en un contexto particular, a las lealtades divergentes que compiten por ser prioritarias.

Identificarse con los demás de distintas maneras puede ser muy importante para vivir en una sociedad. Sin embargo, no siempre ha sido fácil lograr que los analistas sociales tratasen la cuestión de la identidad de un modo satisfactorio. En la bibliografía dedicada al análisis social y económico parecen

abundar dos tipos diferentes de reduccionismo. Uno puede llamarse "indiferencia hacia la identidad" y consiste en ignorar, o directamente negar, la influencia de cualquier sentido de identidad con los demás, respecto de lo que valoramos y de cómo nos comportamos. Por ejemplo, buena parte de la teoría económica actual procede como si, al elegir sus metas, objetivos y prioridades, las personas no tuvieran o no prestaran atención a ningún sentido de identidad distinto de sí mismas. John Donne puede haber advertido: "Ningún hombre es una isla, completo en sí mismo", pero los seres humanos postulados por la teoría económica pura con frecuencia son considerados bastante "completos".

En contraste con la "indiferencia hacia la identidad", existe otra clase de reduccionismo, que podemos llamar "filiación singular", que adopta la forma de suponer que cualquier persona pertenece especialmente, para todos los propósitos prácticos, a una sola colectividad –ni más, ni menos–. Por supuesto, sabemos que cualquier ser humano real pertenece a muchos grupos diferentes, por medio del nacimiento, las asociaciones y las alianzas. Cada una de las identidades grupales puede dar a la persona –y a veces lo hace– un sentido de filiación y lealtad. A pesar de ello, la suposición de una filiación singular es muy popular, aunque sólo implícitamente, entre varios grupos de teóricos sociales. Al parecer, con frecuencia está presente en los pensadores comunitaristas y en los teóricos de política cultural a quienes les gusta dividir a la población mundial en categorías según civilizaciones. Las complejidades de los grupos plurales y las múltiples lealtades desaparecen al ver a cada persona firmemente incorporada en una sola filiación, reemplazando la riqueza de llevar una vida humana abundante con la estrechez estereotipada de insistir en que toda persona está "situada" exclusivamente en un grupo orgánico.

Indudablemente, asumir la singularidad no sólo es el alimento principal de muchas teorías de la identidad, sino que también es, como analicé en el primer capítulo, un arma usada con frecuencia por los activistas sectarios que quieren que la gente a la que apuntan omita todo otro vínculo que pudiera moderar su lealtad con el grupo seleccionado. La incitación a ignorar toda filiación y toda lealtad distintas de las que emanan de una identidad restrictiva puede ser profundamente engañosa y también contribuir a la tensión y a la violencia sociales.[2]

Dada la poderosa presencia de estos dos tipos de reduccionismo en el actual pensamiento social y económico, ambos merecen una seria atención.

LA INDIFERENCIA HACIA LA IDENTIDAD Y EL TONTO RACIONAL

Comenzaré con la indiferencia hacia la identidad. Es evidente que la suposición de que los individuos son sumamente egoístas pareció ser "natural" para muchos economistas modernos; esa extraña hipótesis se ha vuelto más extrema por la insistencia, que es bastante común también, de que esto es lo que invariablemente exige nada menos que la "racionalidad". Hay un argumento –un argumento supuestamente demoledor– que encontramos con demasiada frecuencia. Adopta la siguiente forma: "si no te beneficiara, ¿por qué habrías escogido hacer lo que hiciste?". Este escepticismo de sabelotodo convierte en enormes idiotas a Mahatma Gandhi, Martin Luther King (Jr.), la Madre Teresa y Nelson Mandela, y en idiotas más pequeños al

2 Véase también Leon Wieseltier, *Against identity*, Nueva York, Drenttel, 1996.

resto de nosotros, al ignorar totalmente la variedad de motivaciones que impulsan a los seres humanos que viven en sociedad, con diversas filiaciones y compromisos. El ser humano egoísta y resuelto, que proporciona las bases conductuales de numerosas teorías económicas, ha sido embellecido con mucha frecuencia tratándolo de manera más elevada, como por ejemplo cuando se lo llama "hombre económico" o "agente racional".

Por supuesto, ha habido críticas a la suposición de una conducta económica resuelta e interesada (hasta Adam Smith, a menudo considerado el padre fundador del "hombre económico", había expresado un profundo escepticismo respecto de esa suposición), pero gran parte de la teoría económica moderna tendió a proceder como si estas dudas fueran de interés marginal y pudieran desecharse con facilidad.[3] Sin embargo, en años recientes estas críticas de carácter general han sido complementadas con otras provenientes de resultados de juegos experimentales y otras pruebas conductuales, que provocaron graves tensiones entre la suposición del egoísmo puro y el modo en que realmente se observa actuar a las personas. Estas observaciones han reforzado empíricamente las dudas conceptuales acerca de la coherencia y la sustentabilidad de la supuesta estructura mental de semejantes personas con un foco único; ello se debe a la limitación filosófica y psicológica involucrada en el hecho de no poder establecer ninguna diferencia efectiva entre preguntas enteramente distinguibles: "¿qué haré?", "¿qué me beneficia más?", "¿qué opciones promoverán mejor mis objetivos?", "¿qué debería elegir racionalmente?". Un individuo que actúa con coherencia y previsibilidad impecables, pero que *nunca* puede dar respuestas diferentes a estas pregun-

3 Véase mi libro *On ethics and economics*, Oxford, Blackwell, 1987 [trad. esp.: *Sobre ética y economía*, Madrid, Alianza, 2003].

tas dispares, puede ser considerado algo así como un "tonto racional".[4]

En este contexto, es particularmente importante tratar de incorporar la percepción y la comprensión de la identidad a la caracterización de la preferencia y la conducta en economía.[5] La bibliografía reciente lo hizo de muchas maneras diferentes. La inclusión de consideraciones de identidad con los demás en un grupo compartido –y el funcionamiento de lo que el economista George Akerlof llama "filtros de lealtad"– puede ejercer una poderosa influencia sobre la conducta individual y sus interacciones, que adoptan formas ricamente divergentes.[6]

4 He tratado de analizar las limitaciones intelectuales de esta figura imaginada por sectores de la corriente económica dominante en "Rational fools: A critique of the behavioral foundations of economic theory", *Philosophy and Public Affairs* 6, 1977, reeditado en *Choice, welfare and measurement*, Oxford, Blackwell, 1982; Cambridge, MA, Harvard University Press, 1997, y también en Jane J. Mansbridge (ed.), *Beyond self-interest*, Chicago, Chicago University Press, 1990.

5 Véanse George Akerlof, *An economic theorist's book of tales*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984; Shira Lewin, "Economics and psychology: Lessons for our own day from the early 20th century", *Journal of Economic Literature* 34, 1996; Christine Jolls, Cass Sunstein y Richard Thaler, "A behavioral approach to law and economics", *Stanford Law Review* 50, 1998; Matthew Rabin, "A perspective on psychology and economics", *European Economic Review* 46, 2002; Amartya Sen, *Rationality and freedom*, ensayos 1-5, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2002; Roland Benabou y Jean Tirole, "Intrinsic and extrinsic motivation", *Review of Economic Studies* 70, 2003.

6 Véanse, entre otros aportes, George Akerlof y Rachel Kranton, "Economics and identity", *Quarterly Journal of Economics* 63, 2000; John B. Davis, *The theory of the individual in economics: Identity and value*, Londres y Nueva York, Routledge, 2003; Alan Kirman y Miriam Teschl, "On the emergence of economic identity", *Revue de Philosophie Économique* 9, 2004; George Akerlof y Rachel Kranton, "Identity and the economics of organizations", *Journal of Economic Perspectives* 19, 2005.

Por supuesto, debe reconocerse que el rechazo del comportamiento puramente egoísta no indica que las acciones de una persona estén necesariamente influidas por un sentido de identidad con los otros. Es muy posible que en la conducta de una persona ejerzan influencia otros tipos de consideraciones, tales como su adhesión a algunas normas de conducta aceptable (como, por ejemplo, la honestidad financiera o un sentido de justicia), o por su sentido del deber –o responsabilidad fiduciaria– hacia algunas personas con las que no se identifica en ningún sentido obvio. No obstante, un sentido de identidad con los demás puede ser una influencia muy importante –y bastante compleja– sobre el comportamiento, que fácilmente induzca a actuar en contra de una conducta estrechamente egoísta.

Esta cuestión general también se relaciona con otra, a saber, la función de la selección evolutiva sobre las normas conductuales que pueden desempeñar un papel importante desde un punto de vista instrumental.[7] Si un sentido de identidad lleva al éxito del grupo y, a través de él, a la mejora de los individuos, entonces esos modos conductuales sensibles a la identidad pueden terminar multiplicándose y promoviéndose. Sin duda, tanto en la elección *reflexiva* como en la selección *evolutiva*, las ideas de identidad son relevantes, y la mezcla de ambas –que combina la reflexión crítica y la evolución selectiva– obviamente también puede provocar que la conducta influida por la identidad sea predominante. Sin duda ha llegado el momento de desplazar la presunción de "indiferencia hacia la identidad" de la elevada posición que tendió a ocupar en parte sustancial de la teoría económica tejida alrededor del concepto de "hombre económico",

7 Véanse Jörgen Weibull, *Evolutionary game theory*, Cambridge, MA, MIT Press, 1995; Jean Tirole, "Rational irrationality: Some economics of self-management", *European Economic Review* 46, 2002.

y también en la teoría política, legal y social (usada en virtud de una admiración imitativa –una forma sincera de halago– por la llamada economía de la elección racional).

FILIACIONES PLURALES Y CONTEXTOS SOCIALES

Ahora me centraré en el segundo tipo de reduccionismo: la suposición de la filiación singular. Todos somos individuos involucrados en identidades de diversas clases en contextos dispares, en nuestras respectivas vidas, que surgen de nuestros orígenes, asociaciones o actividades sociales. Esto ya se analizó en el primer capítulo, pero quizá merezca la pena volver a hacer hincapié en el punto. La misma persona puede, por ejemplo, ser un ciudadano británico, de origen malayo, con características raciales chinas, agente de bolsa, no vegetariano, asmático, lingüista, culturista, poeta, detractor del aborto, observador de aves, astrólogo, y alguien que cree que Dios creó a Darwin para poner a prueba a los crédulos.

Pertenecemos de un modo u otro a muchos grupos diferentes y cada una de estas colectividades puede dar a una persona una identidad potencialmente importante. Tal vez debamos decidir si uno de los grupos particulares a los que pertenecemos es –o no– importante para nosotros. Aquí hay involucrados dos ejercicios diferentes, aunque interrelacionados: (1) decidir cuáles son nuestras identidades relevantes, y (2) sopesar la relativa importancia de estas identidades diferentes. Ambas tareas exigen razonar y elegir.

Por supuesto, la búsqueda de una sola forma de clasificar a las personas para un análisis social no es nueva. Hasta el agrupamiento político de las personas en trabajadores y no trabaja-

dores, tan usada en la bibliografía clásica socialista, tuvo esta simple característica. Ahora es ampliamente reconocido que esta división en dos clases podría ser muy engañosa para el análisis social y económico (aun para aquellos con un compromiso con los desamparados de la sociedad), y quizá valga la pena recordar, en este contexto, que el propio Karl Marx sometió esta identificación única a una severa crítica en su *Crítica del Programa de Gotha*, en 1875 (un cuarto de siglo después de *El manifiesto comunista*). La crítica de Marx del plan de acción propuesto por el Partido Obrero Alemán (el "Programa de Gotha") incluía un argumento, entre otros, contra el hecho de ver a los trabajadores "sólo" como trabajadores, haciendo caso omiso de sus diversidades como seres humanos:

> [...] los individuos desiguales (y no serían individuos diferentes si no fueran desiguales) sólo son mensurables con la misma escala de medida cuando se los considera desde el mismo punto de vista, únicamente cuando se los comprende desde un *determinado* aspecto; por ejemplo, en el caso dado, *sólo* considerarlos como *trabajadores*, no ver en ellos otra cosa y prescindir de todo lo demás.[8]

La visión de la filiación singular sería difícil de justificar mediante la burda suposición de que cualquier persona pertenece a un grupo y sólo a un grupo. Está muy claro que cada uno de nosotros pertenece a muchos. Sin embargo, esa visión tampoco puede justificarse fácilmente afirmando que, a pesar de la pluralidad de los grupos a los que cualquier persona pertenece,

8 Karl Marx, *Critique of the Gotha Programme* [1875]; traducción al inglés en K. Marx y F. Engels, Nueva York, International Publishers, 1938, p. 9. [La cita pertenece a la traducción al español: *Crítica del Programa de Gotha*, Buenos Aires, Anteo, 1972, p. 32]

existe, en cada situación, algún grupo que naturalmente es la colectividad preeminente para ella, y que la persona no puede decidir sobre la importancia relativa de sus diferentes categorías de pertenencia.

Tendré que regresar a la cuestión de las pertenencias múltiples y el papel de la elección en la idea de identidad, pero antes vale la pena destacar que en la variación de la importancia relativa de las identidades también puede haber influencias externas significativas: no todo depende específicamente de la naturaleza del razonamiento y la elección. Esta aclaración es necesaria puesto que el papel de la elección debe comprenderse después de tomar nota de las otras influencias que restringen o limitan las decisiones posibles.

En primer lugar, la importancia de una identidad particular dependerá del contexto social. Por ejemplo, cuando vamos a una cena, nuestra identidad como vegetarianos puede ser bastante más crucial que nuestra identidad como lingüistas, mientras que esto último será particularmente importante si consideramos ir a una conferencia sobre estudios lingüísticos. Esta variabilidad no hace nada para rehabilitar la presunción de la filiación singular, pero ilustra la necesidad de ver el papel de la elección de un modo específicamente asociado con el contexto.

Asimismo, no todas las identidades necesariamente tienen una importancia duradera. Sin duda, en ocasiones una identidad grupal puede tener una existencia muy efímera y altamente contingente. Se cuenta que Mort Sahl, comediante estadounidense, respondió al intenso tedio de una película de cuatro horas, dirigida por Otto Preminger, llamada *Éxodo* (título inspirado en la huida de los antiguos judíos de Egipto, conducidos por Moisés), exigiendo en nombre de sus compañeros sufrientes: "¡Otto, libera a mi gente!". Ese grupo de espectadores atormentados tenía razón para compadecerse de sus compañeros, pero

se puede ver el enorme contraste entre ese grupo tan efímero de "mi gente" y la comunidad, muy cohesionada y seriamente tiranizada, de las personas conducidas por Moisés, objeto original de esa famosa súplica.

Las clasificaciones adoptan muchas formas diferentes, y no todas las categorías que pueden generarse coherentemente servirían como base razonable para una identidad importante. Consideremos el grupo de personas en el mundo que nacieron entre las nueve y las diez de la mañana. Se trata de un grupo diferenciado y bien definido, pero es difícil imaginar que muchas personas se entusiasmarían sosteniendo la solidaridad de ese grupo y la identidad que potencialmente podría producir. De modo similar, las personas que usan zapatos número 42 en general no están vinculadas entre sí por un fuerte sentido de la identidad debido al tamaño de sus pies (por muy importante que sea esa especificidad descriptiva cuando se trata de comprar zapatos y, lo que es más importante, cuando se intenta caminar alegremente con ellos).

Ciertamente, la clasificación vale muy poco, pero la identidad no. Más interesante es que una clasificación particular puede generar un razonable sentido de identidad de acuerdo con las circunstancias sociales. Por ejemplo, si los zapatos número 42 se vuelven en extremo difíciles de encontrar por alguna complicada razón burocrática (para comprender la inteligibilidad de semejante escasez de oferta, uno debería situarse en alguna parte de Minsk o Pinsk en el cenit de la civilización soviética), entonces la necesidad de zapatos de ese tamaño sin duda se convertiría en una dificultad compartida y podría volverse razón suficiente de solidaridad e identidad. Incluso podrían establecerse clubes sociales (preferentemente con una licencia para servir alcohol) para intercambiar información acerca de la disponibilidad de zapatos número 42.

De modo similar, si ocurriera que las personas nacidas entre las nueve y las diez de la mañana, por razones que aún no comprendemos, son particularmente vulnerables a una dolencia específica (la Facultad de Medicina de Harvard podría organizar una investigación sobre este asunto), existiría entonces un dilema compartido capaz de proporcionar una razón para un sentido de identidad. Para considerar una variante diferente de este ejemplo, si un gobernante autoritario quisiera sojuzgar a las personas nacidas a esa hora en particular por la creencia sobrenatural del gobernante en la perfidia de las personas con esas características (quizás algunas brujas le dijeron que será asesinado por alguien nacido entre las nueve y las diez de la mañana), también allí surgiría sin dudas un caso de solidaridad e identidad basado en esa unidad clasificatoria y esa persecución.

En ocasiones, una clasificación que es difícil de justificar intelectualmente puede, sin embargo, volverse importante a través de disposiciones sociales. Pierre Bourdieu, filósofo y sociólogo francés, destacó cómo una acción social puede terminar "produciendo una diferencia cuando no existía ninguna" y la "magia social puede transformar a las personas diciéndoles que son diferentes". Esto es lo que hacen los exámenes competitivos (el candidato 300 todavía es algo, el 301 no es nada). En otras palabras, el mundo social hace diferencias por el solo hecho de diseñarlas.[9]

Incluso cuando una categorización es arbitraria o caprichosa, los grupos así clasificados adquieren, una vez que se articulan y reconocen en términos de líneas divisorias, una relevancia derivativa (en el caso del examen de la administración pública, puede implicar la diferencia entre tener un buen empleo y no

9 Pierre Bourdieu, *Sociology in question*, Londres, Sage, 1993, pp. 160-161.

tener ninguno), y así llegar a ser una base lo suficientemente razonable para las identidades que se encuentran a cada lado de la línea.

El razonamiento en la elección de las identidades relevantes, por tanto, debe ir mucho más lejos de lo puramente intelectual y considerar la importancia social contingente. En la elección de la identidad no sólo está involucrada la razón, sino que tal vez el razonamiento deba tomar nota del contexto social y de la relevancia contingente de estar en una categoría o en otra.

IDENTIDADES OPUESTAS Y NO OPUESTAS

También podemos distinguir entre identidades "opuestas" y "no opuestas". Los diferentes grupos pueden pertenecer a la misma categoría y tener el mismo tipo de pertenencia (como la ciudadanía), o a diferentes categorías (como la ciudadanía, la profesión, la clase o el género). En el primer caso, existe cierta oposición entre los grupos diferentes dentro de la misma categoría y, por tanto, entre las diferentes identidades con las que están asociados. Sin embargo, cuando se trata de grupos clasificados sobre diferentes bases (tales como la profesión y la ciudadanía, respectivamente), tal vez no haya una verdadera oposición entre ellos en lo que respecta a "pertenecer". Sin embargo, aunque estas identidades no opuestas no estén involucradas en ninguna disputa territorial en lo que respecta a "pertenecer", pueden competir entre sí para obtener nuestra atención y nuestra prioridad. Cuando uno tiene que hacer una cosa u otra distinta, las lealtades pueden entrar en conflicto entre dar prioridad a, digamos, la raza, la religión, los compromisos políticos, las obligaciones profesionales o la ciudadanía.

En efecto, podemos tener identidades plurales aun dentro de categorías opuestas. Una ciudadanía, en un sentido elemental, es opuesta a otra en la identidad de una persona. Pero como indica este ejemplo mismo, aun las identidades opuestas no necesariamente indican que sólo puede sobrevivir una de las especificaciones, descartando todas las demás alternativas. Una persona puede tener doble ciudadanía, por ejemplo, tanto de Francia como de los Estados Unidos. Por supuesto, la ciudadanía puede ser excluyente, como en el caso de China o el Japón (de hecho, esto sucedía también con los Estados Unidos hasta hace muy poco). No obstante, incluso en las situaciones de exclusividad, el conflicto de la doble lealtad no necesariamente tiene que desaparecer. Por ejemplo, si una ciudadana japonesa residente en Gran Bretaña no está dispuesta a adoptar la ciudadanía británica porque no desea perder su identidad nacional japonesa, puede, aun así, tener una lealtad sustancial hacia sus apegos británicos y hacia otras características de su identidad británica que ninguna corte japonesa es capaz de prohibir. De modo similar, una antigua ciudadana japonesa que renunció a esa ciudadanía para convertirse en británica puede seguir teniendo una considerable lealtad hacia su sentido de identidad japonesa.

El conflicto entre las prioridades y las exigencias de diferentes identidades resulta significativo tanto para categorías opuestas como para categorías no opuestas. No se trata de que una persona tenga que negar una identidad para dar prioridad a otra, sino más bien de que una persona con identidades plurales tiene que decidir, en caso de un conflicto, sobre la importancia relativa de las diferentes identidades para la elección particular en cuestión. El razonamiento y el examen cuidadoso, por tanto, pueden desempeñar una función fundamental tanto en la especificación de las identidades como en la reflexión sobre las fortalezas relativas de sus respectivas reivindicaciones.

ELECCIÓN Y RESTRICCIONES

En cada contexto social, habría un número de identidades potencialmente viables y relevantes que se podrían evaluar en términos de su aceptabilidad y de su importancia relativa. En muchas situaciones, la pluralidad llega a ser central debido a la gran relevancia y a la persistencia de características frecuentemente invocadas, tales como la nacionalidad, la lengua, la identidad étnica, la política o la profesión. La persona quizá deba decidir acerca de la importancia relativa de las diferentes filiaciones, que podría variar según el contexto. Es muy difícil imaginar que una persona realmente sea privada de la posibilidad de considerar identificaciones alternativas, y que sólo pueda "descubrir" sus identidades, como si fuera un fenómeno puramente natural. De hecho, todos estamos constantemente haciendo elecciones, aunque sólo sea en forma implícita, acerca de las prioridades que damos a nuestras diferentes filiaciones y asociaciones. A menudo, dichas elecciones son muy explícitas y están cuidadosamente presentadas, como cuando Mahatma Gandhi decidió deliberadamente dar prioridad a su identificación con los indios que buscaban independizarse del gobierno británico por encima de su identidad como abogado, o cuando E. M. Forster concluyó con su célebre afirmación: "Si tuviera que elegir entre traicionar a mi país y traicionar a mi amigo, espero tener el valor de traicionar a mi país".[10]

Parece improbable que la tesis de la filiación singular posea algún tipo de verosimilitud dada la constante presencia de diferentes categorías y grupos a los que pertenece el ser humano. Es posible que la tan repetida creencia –común entre defensores de la filiación singular– de que la identidad es una cuestión de "descubrimiento" sea alentada por el hecho de que las eleccio-

10 E. M. Forster, *Two cheers for democracy*, Londres, E. Arnold, 1951.

nes que podemos hacer están restringidas por la factibilidad (no puedo fácilmente elegir tener la identidad de una adolescente lapona de ojos azules acostumbrada a noches que duran seis meses), y estas restricciones descartarían todo tipo de alternativas por no ser factibles. Y sin embargo, aun después de ello, seguirá habiendo elecciones que hacer, por ejemplo, entre prioridades de nacionalidad, religión, lengua, creencias políticas o compromisos profesionales. Y las decisiones pueden ser fundamentales: por ejemplo, Eugenio Colorni, padre de mi difunta esposa Eva, tuvo que sopesar las exigencias divergentes de ser italiano, filósofo, académico, demócrata y socialista en la Italia fascista de Mussolini en la década de 1930, y eligió abandonar la carrera académica de filosofía para unirse a la resistencia italiana (lo mataron los fascistas en Roma dos días antes de que llegaran los soldados estadounidenses).

En particular, las restricciones pueden ser especialmente estrictas cuando se trata de definir hasta qué punto podemos persuadir a *los demás* de que somos diferentes de lo que afirman que somos. Una persona judía en la Alemania nazi, o un afroamericano enfrentado a una turba sedienta de sangre en el sur de los Estados Unidos, o un rebelde trabajador rural sin tierras amenazado por un hombre armado al servicio de terratenientes de la casta superior en Bihar del Norte quizá no puedan alterar su identidad a los ojos de los agresores. La libertad de elegir nuestra identidad frente a los demás a veces puede ser extraordinariamente limitada. Este punto no está en discusión.

Hace muchos años, cuando estaba estudiando en Cambridge, Joan Robinson, una excelente profesora de economía, me dijo (durante una clase especialmente argumentativa, de las que solíamos tener muchas): "Los japoneses son demasiado corteses; ustedes los indios son demasiado descorteses; los chinos son perfectos". Acepté esta generalización de inmediato: la alternativa habría

sido, por supuesto, que diera más pruebas de la propensión de los indios a ser descorteses. Sin embargo, también me di cuenta de que, más allá de lo que yo dijera o hiciera, la imagen mental que ella tenía no cambiaría rápidamente (a propósito, a Joan Robinson le gustaban mucho los indios: pensaba que eran absolutamente perfectos de un modo descortés).

De manera más general, ya sea que consideremos nuestras identidades como nosotros mismos las vemos o como otros nos ven, elegimos dentro de restricciones particulares. No obstante, este hecho no es en absoluto sorprendente; más bien es la forma en que se afrontan las elecciones en cualquier situación. Las elecciones de toda clase siempre se hacen con restricciones particulares, y éste es, tal vez, el aspecto más elemental de cualquier elección. Como se analizó en el primer capítulo, cualquier estudiante de economía sabe que los consumidores siempre eligen dentro de un presupuesto restringido, pero eso no indica que no tengan opción, sino sólo que tienen que elegir *dentro* de sus presupuestos.

También es necesario razonar al determinar las exigencias y las implicaciones del pensamiento basado en la identidad. Está bien claro que la forma en que nos vemos puede influir sobre nuestra razón práctica, pero no es en absoluto obvio cómo ni en qué dirección actuará esa influencia. Una persona quizá decida, luego de reflexionarlo, no sólo que es miembro de un grupo étnico en particular (por ejemplo, kurdo), sino también que se trata de una identidad sumamente importante para ella. Esta decisión puede influir fácilmente sobre la persona y llevarla a asumir mayor responsabilidad por el bienestar y las libertades de ese grupo étnico; para ella puede convertirse en una extensión de la obligación de confiar en sí misma (el sí mismo ahora está extendido para incluir a otros del grupo con el que esta persona se identifica).

Sin embargo, esto aún no nos dice si la persona debería favorecer o no a los miembros de este grupo en las elecciones que debe hacer. Si, por ejemplo, decidiera favorecer a su propio grupo étnico al tomar decisiones públicas, podría verse como un caso de nepotismo turbio más que como un ejemplo de clara excelencia de moralidad y ética. Sin duda, así como la abnegación puede ser parte de una moralidad pública, también puede argumentarse que una persona tiene que ser particularmente pudorosa al favorecer a los miembros de un grupo con el que se identifica. No se presume que el reconocimiento o la afirmación de una identidad deba necesariamente ser una razón para la solidaridad en las decisiones prácticas; ello deber ser objeto de mayor razonamiento y examen. Sin duda, la necesidad de razonar debe penetrar en todas las etapas de los pensamientos y las decisiones basados en la identidad.

IDENTIDAD COMUNITARIA Y POSIBILIDAD DE ELECCIÓN

Ahora me concentraré en algunos argumentos y afirmaciones específicos, comenzando por la supuesta prioridad de la identidad basada en la propia comunidad, que ha sido convincentemente defendida en la filosofía comunitarista. Esa línea de pensamiento no sólo prioriza la importancia de pertenecer a un grupo comunitario en particular y no a otro, sino que a menudo tiende a ver la pertenencia a una comunidad como una especie de extensión del yo.[11] En las últimas décadas, el pensamiento

11 Acerca de la relación entre el yo y la comunidad, véanse los esclarecedores análisis de Charles Taylor, *Sources of the self and the making of the modern identity*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1984 [trad. esp.: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós Ibérica,

comunitarista ha ido en ascenso en la actual teoría social, política y moral, y el papel dominante y persuasivo de la identidad social en el gobierno de la conducta, y del conocimiento, ha sido extensamente investigado y defendido.[12]

En algunas versiones del pensamiento comunitarista se supone –explícita o implícitamente– que la identidad con la propia comunidad debe ser la identidad principal o dominante (quizá la única significativa) que tiene una persona. Esta conclusión se vincula con dos líneas de razonamiento alternativas, relacionadas pero distintas. Una línea argumenta que una persona no

---

1996], y *Philosophical arguments*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1995 [trad. esp.: *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1997]. Véase también la perspicaz evaluación de Will Kymlicka sobre este tema y otros relacionados en *Contemporary political philosophy: An introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1990 [trad. esp.: *Filosofía política contemporánea: una introducción*, Barcelona, Ariel, 1995].

12 Para críticas comunitaristas a las teorías liberales de la justicia, véanse particularmente Michael Sandel, *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 2ª ed., 1998 [trad. esp.: *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 2000]; Michael Walzer, *Spheres of justice*, Nueva York, Basic Books, 1983 [trad. esp.: *Las esferas de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993]; Charles Taylor, "Cross-purposes: The liberal-communitarian debate", en Nancy L. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the moral life*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989. Véase también la respuesta de John Rawls a la crítica de su teoría de la justicia por parte de Sandel y otros en su "Justice as fairness: Political not metaphysical", *Philosophy and Public Affairs* 14, 1985, y *Political liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993 [trad. esp.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996], al que Sandel responde en la edición de 1998 de *Liberalism and the limits of justice*, *op. cit.* Pueden encontrarse comentarios útiles acerca de estos enérgicos debates en Will Kymlicka, *Contemporary political philosophy: An introduction*, *op. cit.*, cap. 6; Michael Walzer, "The communitarian critique of liberalism", *Political Theory* 18, 1990; Stephen Mulhall y Adam Swift, *Liberals and communitarians* [1992], Oxford, Blackwell, 1996. Mi escepticismo respecto de la crítica comunitarista a las teorías de la justicia está presentado en *Reason before identity*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

tiene acceso a otras concepciones de identidad independientes de la comunidad y a otras formas de pensar con respecto a la identidad. Su origen social, firmemente basado en la "comunidad y la cultura", determina los patrones factibles de razonamiento y ética que tiene a su disposición. La segunda línea de argumento no ancla la conclusión a las restricciones perceptuales, sino a la afirmación de que la identidad, de todas maneras, es una cuestión de descubrimiento, y si se hicieran comparaciones la identidad comunitaria invariablemente sería considerada de fundamental importancia.

Si nos detenemos en primer lugar en la tesis de la limitación perceptual, advertiremos que muchas veces adopta la forma de una afirmación sorprendentemente fuerte. En algunas de las versiones más fervientes de la tesis, se nos dice que no es posible invocar ningún criterio de conducta racional distinto de los que imperan en la comunidad a la que pertenece la persona involucrada. Cualquier referencia a la racionalidad provoca la respuesta, "¿*qué* racionalidad?" o "¿la racionalidad *de quién*?". También se argumenta no sólo que la *explicación* de los juicios morales de una persona debe basarse en los valores y las normas de la comunidad a la que ella pertenece, sino también que estos juicios pueden ser evaluados éticamente *sólo dentro de* esos valores y normas, lo que supone negar la apelación a otras normas que compiten por la atención de la persona.

Este enfoque tuvo el efecto de impedir que se evaluaran –y quizás incluso que se comprendieran– los juicios normativos acerca de la conducta y las instituciones en distintas culturas y sociedades, y a veces se usó para socavar la posibilidad de un intercambio serio y del entendimiento entre culturas. Este distanciamiento en ocasiones sirve a un propósito político, por ejemplo, en defensa de costumbres y tradiciones particulares sobre asuntos tales como la posición social desigual de las mujeres o el uso

de modos particulares de castigo convencional, que van de la ablación a la lapidación de mujeres supuestamente adúlteras. Hay aquí una insistencia en dividir el gran mundo en pequeñas islas que no están dentro del alcance intelectual de los otros.

Por cierto, vale la pena examinar estas afirmaciones perceptuales. Es indudable que la comunidad o la cultura a la que pertenece una persona puede ejercer una influencia fundamental sobre la forma en que dicha persona percibe una situación o toma una decisión. En cualquier ejercicio explicativo, debe tomarse nota del conocimiento local, las normas regionales y las percepciones y los valores particulares que son compartidos en una comunidad específica.[13] El análisis empírico para este reconocimiento ciertamente es importante. Sin embargo, no socava ni elimina de ninguna forma razonable la posibilidad y el papel de la elección y el razonamiento con respecto a la identidad. Esto es así al menos por dos razones específicas.

En primer lugar, aunque ciertas actitudes y creencias culturales básicas *ejerzan influencia* sobre la naturaleza de nuestro razonamiento, no pueden, invariablemente, *determinarla* por completo. Existen diversas influencias sobre nuestro razonamiento, y no necesariamente debemos perder nuestra capacidad de considerar otras formas de razonamiento sólo porque nos identificamos con un grupo en particular y fuimos influidos por pertenecer a él. Influencia no es lo mismo que determinación total, y las elecciones siguen siendo posibles a pesar de la existencia –y la importancia– de las influencias culturales.

En segundo lugar, las llamadas culturas no necesariamente involucran un conjunto de actitudes y creencias *extraordinaria-*

13 Acerca de este y otros asuntos relacionados, véase Frédérique Apffel Marglin y Stephen A. Marglin (eds.), *Dominating knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

mente definidas capaces de moldear nuestro razonamiento. Sin duda, muchas de estas "culturas" contienen considerables variaciones internas, y es posible contemplar diferentes actitudes y creencias dentro de la misma cultura definida en sentido amplio. Por ejemplo, muchas veces se considera que las tradiciones indias están íntimamente relacionadas con la religión y, sin duda, lo están de muchas maneras. Sin embargo, el sánscrito y el pali tienen una literatura atea y agnóstica mucho más extensa que cualquier otra lengua clásica: griego, romano, hebreo o árabe. Cuando una antología doctrinal como el libro en sánscrito del siglo XIV, *Sarvadarshanasamgraha* (literalmente traducido como "colección de todas las filosofías"), presenta dieciséis capítulos que comprenden respectivamente dieciséis posturas diferentes acerca de temas religiosos (comenzando con el ateísmo), el objetivo es propiciar la elección informada y con criterio antes que señalar aquello no comprendido por cada una de las otras posturas.[14]

Por supuesto, nuestra capacidad de pensar con claridad varía en función de la capacitación y del talento, pero podemos, como seres humanos adultos y competentes, cuestionar y comenzar a desafiar lo que se nos enseñó si tenemos la oportunidad de hacerlo. A pesar de que en algunas ocasiones las circunstancias particulares tal vez no alienten a una persona a hacer ese cuestionamiento, la capacidad de dudar y de cuestionar no está fuera de nuestro alcance.

Con frecuencia se afirma, y es bastante lógico, que no se puede razonar a partir de la nada. Sin embargo, esto no implica que, más allá de las asociaciones anteriores de una persona, éstas deban ser permanentes y no deban ser cuestionadas ni recha-

14 La función del disenso y la discusión en las tradiciones indias está analizada en mi libro *The argumentative Indian*, Londres, Allen Lane y Nueva York, Farrar, Straus & Giroux, 2005 [trad. esp.: *La argumentación india*, Barcelona, Gedisa, 2007].

zadas. La alternativa de la visión del "descubrimiento" no es una elección de posturas "libres de toda traba" en relación con cualquier identidad (como algunos polémicos comunitaristas parecen insinuar), sino elecciones que continúan siendo posibles aun cuando se está en posiciones en las que *hay trabas*. Elegir no implica saltar de la nada a algún lado, pero puede provocar un movimiento de un lugar a otro.

PRIORIDADES Y RAZÓN

Ahora pasaré del argumento basado en la limitación perceptual a la otra razón invocada para sostener que no es posible elegir la identidad, es decir, la supuesta centralidad del descubrimiento de "saber quiénes somos". Como lo explicó tan claramente el politicólogo Michael Sandel, "La *comunidad* describe no sólo lo que *tienen* sus miembros como conciudadanos, sino también lo que *son*, no una relación que escogen (como en una asociación voluntaria) sino un apego que descubren, no simplemente un atributo sino algo que constituye su identidad".[15]

Sin embargo, una identidad enriquecedora, en efecto, no necesariamente debe obtenerse sólo mediante el descubrimiento de dónde nos hallamos a nosotros mismos. También puede adquirirse y ganarse. Cuando Lord Byron consideró abandonar Grecia y separarse de las personas con quienes este inglés arquetípico había llegado a identificarse tanto, tenía razón para lamentarse:

> Doncella de Atenas, debemos separarnos,
> ¡Ay, devuélveme mi corazón!

15 Sandel, *Liberalism and the limits of justice*, *op. cit.*, pp. 150-151.

La identidad adquirida de Byron con los griegos enriqueció en gran medida su propia vida al tiempo que añadió cierta fuerza a la lucha griega por la independencia. No somos tan prisioneros de nuestras ubicaciones y filiaciones como parecen suponer los defensores de la visión del descubrimiento de la identidad.

Sin embargo, tal vez la razón más fuerte para ser escéptico de la visión del descubrimiento es que tenemos formas diferentes de identificarnos en nuestras ubicaciones dadas. El sentido de pertenencia a una comunidad, aunque sea suficientemente fuerte en muchos casos, no siempre borra –o destruye– otras asociaciones y filiaciones. Constantemente nos enfrentamos a estas elecciones (aunque quizá no pasemos todo el tiempo expresando las elecciones que en realidad hacemos).

Consideremos, por ejemplo, la poesía del poeta caribeño Derek Walcott "A far cry from Africa", que captura las divergentes influencias de sus orígenes históricos africanos y su lealtad hacia la lengua inglesa y la cultura literaria que la acompaña (una filiación muy fuerte para Walcott):

> ¿Hacia dónde me dirigiré, dividido hasta las venas?
> Yo, que he maldecido
> Al oficial ebrio del dominio británico, ¿cómo elijo
> Entre esta África y la lengua inglesa que amo?
> ¿Traicionaré a ambas, o les devolveré lo que dan?
> ¿Cómo presenciar semejante matanza y quedarme impasible?
> ¿Cómo alejarme de África y vivir?*

Walcott no puede simplemente "descubrir" cuál es su verdadera identidad, tiene que decidir qué debe hacer, y cómo –y en qué medida– para dar espacio en su vida a las diferentes lealtades.

* Traducción propia. [N. de las T.]

Debemos plantear el problema del conflicto, real o imaginado, y preguntar por las implicaciones de nuestra lealtad a prioridades divergentes y afinidades diferenciadas. Si Walcott se pregunta qué conflicto hay entre su apego inseparable a África y su amor a la lengua inglesa y su uso de esa lengua (sin duda, un uso sorprendentemente bello), eso apunta a cuestiones más amplias de influencias dispares sobre nuestra vida. La presencia de influencias conflictivas es tan real en Francia, los Estados Unidos, Sudáfrica, la India o cualquier otro lugar, como lo es claramente en el Caribe de Walcott. La importancia básica de las influencias dispares – historia, cultura, lengua, política, profesión, familia, camaradería, etc.– debe reconocerse en forma adecuada, y éstas no pueden ahogarse en una celebración resuelta sólo de la comunidad.

El punto en cuestión no es si es posible elegir *cualquier* identidad (eso sería una afirmación absurda), sino si de hecho podemos elegir entre identidades alternativas o combinaciones de identidades y, lo que quizás es más importante, si tenemos libertad sustancial con respecto a qué *prioridad* darles a las diversas identidades que podemos tener simultáneamente.[16] Para considerar una ilustración que fue analizada en el capítulo anterior, la elección de una persona quizás esté restringida por el hecho de reconocer que es, digamos, judía, pero aún tiene que tomar una decisión con respecto a qué importancia darle a esa identidad en particular respecto de las demás que también posea

16 La ética de la identidad es fundamental para la conducta individual precisamente por las elecciones ineludibles acerca de las prioridades respecto de nuestras muchas filiaciones; acerca de ello, véase el bello análisis de Kwame Anthony Appiah en *The ethics of identity*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2005 [trad. esp.: *La ética de la identidad*, Buenos Aires, Katz editores, 2007]. Véase también Amin Maalouf, *In the name of identity: Violence and the need to belong*, Nueva York, Arcade Publishing, 2001.

(relacionadas, por ejemplo, con sus creencias políticas, su sentido de la nacionalidad, sus compromisos humanitarios o sus apegos profesionales).

En la novela bengalí *Gora*, de Rabindranath Tagore, publicada hace cien años, el problemático héroe, también llamado Gora, difiere de la mayoría de sus amigos y familiares en la urbana Bengala al defender con fuerza las anticuadas costumbres y tradiciones hindúes y ser un acérrimo religioso conservador. Sin embargo, Tagore coloca a Gora en una gran confusión hacia el final de la novela cuando su supuesta madre le dice que fue adoptado de niño por la familia india después que sus padres irlandeses habían sido asesinados por los cipayos rebeldes en el feroz motín de 1857 contra los británicos (el nombre Gora significa "rubio" y, presumiblemente, su aspecto inusual había recibido atención pero ningún diagnóstico claro). De golpe, el conservadurismo militante de Gora es socavado por Tagore ya que Gora encuentra todas las puertas de los templos tradicionalistas cerradas para él –por ser "extranjero"– gracias a la causa estrechamente conservadora que él mismo había defendido.

Descubrimos muchas cosas de nosotros mismos aun cuando pueden no ser básicas, como la que debió enfrentar Gora. Sin embargo, reconocer esto no es lo mismo que convertir la identidad en una cuestión de descubrimiento. Aun cuando la persona descubra algo muy importante acerca de sí misma, sigue habiendo temas de elección que deben enfrentarse. Gora tuvo que preguntarse si debía continuar su defensa del conservadurismo hindú (aunque ahora desde una distancia ineludible) o verse como algo distinto. En última instancia, Gora, ayudado por su novia, elige verse simplemente como un ser humano que siente que la India es su hogar, no delineado por la religión, la casta, la clase o la tez. Deben hacerse elecciones importantes aun cuando ocurran descubrimientos cruciales. La vida no es meramente el destino.

3
El confinamiento en la civilización

El "choque de civilizaciones" era un tema popular mucho antes de que los aterradores acontecimientos del 11 de septiembre se sumaran bruscamente a los conflictos y a la desconfianza existentes en el mundo. Sin embargo, estos terribles episodios han magnificado en gran medida el interés actual en el denominado choque de civilizaciones. De hecho, muchos comentaristas influyentes se han visto tentados de encontrar una relación inmediata entre los conflictos globales y las teorías del enfrentamientos entre civilizaciones. Se ha mostrado mucho interés en la teoría del choque de civilizaciones, que Samuel Huntington presentó de manera convincente en su famoso libro.[1] En particular, con frecuencia se ha invocado la teoría de un choque entre las civilizaciones "occidental" e "islámica".

La teoría del choque de civilizaciones presenta dos dificultades diferentes. La primera, quizá la fundamental, se relaciona con la viabilidad y el significado de clasificar a las personas de acuerdo con las civilizaciones a las que supuestamente "pertenecen". Esta cuestión surge mucho antes que los problemas relativos a la visión según la cual las personas así clasificadas en casilleros de civilizaciones deben de ser, en cierta medida, antagonistas: las civi-

1 Samuel P. Huntington, *The clash of civilizations and the remaking of the world order*, *op. cit*.

lizaciones a las que pertenecen son hostiles entre sí. A la tesis de un choque entre civilizaciones subyace la idea, mucho más generalizada, de que las personas pertenecen, ante todo, a una u otra civilización. Las relaciones entre las diferentes personas del mundo pueden verse, según este enfoque reduccionista, como relaciones entre las respectivas civilizaciones a las que supuestamente pertenecen.

Como analizamos en el capítulo 1, considerar que una persona es, principalmente, miembro de una civilización (por ejemplo, según la categorización de Huntington, como miembro del "mundo occidental", "el mundo islámico", "el mundo hindú" o "el mundo budista") significa ya reducir a las personas a esta única dimensión. Por tanto, la deficiencia de la tesis del choque comienza mucho antes de llegar al interrogante acerca de si las distintas civilizaciones (entre las que, claramente, estaría dividida la población mundial) deben, necesariamente, o incluso habitualmente, chocar. Cualquiera que sea la respuesta a esta pregunta, el hecho de plantearla de esta manera restrictiva concede credibilidad implícita a la importancia supuestamente única de esa categorización respecto de todas las otras maneras en las que pueden clasificarse las personas.

En realidad, incluso los *opositores* a la teoría de un "choque entre civilizaciones" pueden, en efecto, contribuir a sostener su fundamento intelectual si comienzan por aceptar la misma clasificación singular de la población mundial. La reconfortante creencia en una buena voluntad subyacente entre los pueblos pertenecientes a civilizaciones distintas es, por supuesto, muy diferente del frío pesimismo de percibir sólo el conflicto y la lucha entre ellos. No obstante, ambos enfoques comparten la misma convicción reduccionista de que los seres humanos pueden comprenderse y, en especial, caracterizarse en términos de las distintas civilizaciones a las que pertenecen. La misma

visión deslucida del mundo dividido en casilleros de civilizaciones es compartida por ambos grupos –comprometidos o indiferentes– de teóricos.

Por ejemplo, cuando se discute la generalización burda y desagradable de que los miembros de la civilización islámica tienen una cultura beligerante, es muy común que se sostenga que en realidad comparten una cultura de paz y de buena voluntad. Sin embargo, esto simplemente reemplaza un estereotipo por otro y, además, implica aceptar la suposición implícita de que las personas que abrazan la religión musulmana serían, básicamente, similares en otros aspectos. Además de las dificultades inherentes para definir las categorías civilizacionales como unidades dispares y disyuntivas (sobre lo que ahondaré aquí), en este caso los argumentos de ambas partes comparten la fe en la presunción de que considerar a las personas, de manera exclusiva, o fundamentalmente, en términos de las civilizaciones basadas en la religión a la que se supone que pertenecen es una buena manera de comprender a los seres humanos. La idea de la división entre civilizaciones –que se ha introducido de manera penetrante en el análisis social– sofoca otras formas –más ricas– de considerar a las personas. Fija los cimientos para malinterpretar a casi todas las personas del mundo, incluso antes de oír los sones de tambor que anticipan un choque entre civilizaciones.

VISIONES SINGULARES Y APARENTE PROFUNDIDAD

Si bien la tesis del choque de civilizaciones es extraordinariamente importante en el análisis de los conflictos, hay afirmaciones menores, aunque también influyentes, que relacionan los

contrastes de las culturas y las identidades con los conflictos y la profusión de atrocidades a que asistimos hoy en diferentes lugares del mundo. En vez de una división majestuosamente trascendental de la población mundial en civilizaciones enfrentadas –como ocurre en el universo imaginario de Huntington–, las variantes menores del enfoque consideran que las poblaciones locales están separadas en grupos que chocan y que tienen culturas divergentes e historias dispares que, de un modo casi "natural", tienden a alimentar la enemistad entre ellas. Por ejemplo, los conflictos que involucran a los hutus y los tutsis, los serbios y los albanos, los tamiles y los cingaleses, luego son reinterpretados en elevados términos históricos, y se encuentra en ellos algo mucho más grandioso que la mezquindad de la política contemporánea.

Los conflictos modernos, que no pueden ser analizados de manera adecuada si no se tienen en cuenta los acontecimientos y las intrigas actuales, son interpretados como enemistades inveteradas que supuestamente ubican a los actores actuales en los lugares que han sido predeterminados por un presunto juego ancestral. Como resultado, el enfoque "civilizacional" sobre los conflictos contemporáneos (en sus versiones más fuertes o más débiles) representa una importante barrera intelectual para la posibilidad de prestar la debida atención a las políticas actuales e investigar los procesos y la dinámica de la incitación a la violencia contemporánea.

No resulta difícil comprender el gran atractivo que despierta el imponente enfoque civilizacional: invoca la riqueza de la historia y la profundidad y la seriedad del análisis cultural, y va en pos de la profundidad de un modo que un análisis político "del aquí y el ahora" –visto como ordinario y mundano– parecería carecer. Si cuestiono el enfoque civilizacional, no es porque no perciba su seducción intelectual.

En realidad, recuerdo un acontecimiento que sucedió hace cincuenta años, poco después de mi llegada por primera vez a Inglaterra desde la India, como alumno de la Universidad de Cambridge. Un amable compañero de estudios, que tenía cierta reputación por la perspicacia de sus análisis políticos, me invitó a ver *La ventana indiscreta*, que acababa de estrenarse, uno de cuyos personajes –un fotógrafo astuto que tenía una pierna enyesada, interpretado por James Stewart– observaba acontecimientos muy sospechosos que ocurrían en la casa de enfrente. Como James Stewart, también yo, inocentemente, estaba convencido de que se había cometido un terrible asesinato en el departamento vecino.

No obstante, mientras todos protestaban para que se callara, mi teorizador compañero me explicó que en su opinión no había habido ningún asesinato, sino que la película, según descubriría pronto, era una seria acusación al macartismo en los Estados Unidos, que alimentaba la sospecha respecto de las actividades de todo el mundo. Como le advirtió a este novato del tercer mundo, se trataba de "una gran crítica a la cada vez mayor intromisión en la vida privada en ese país". Advertí fácilmente que esa crítica podría haber dado lugar a una película bastante profunda, pero continué preguntándome si en realidad se trataba de la película que estábamos mirando. Recuerdo que después tuve que preparar una taza de café fuerte para mi desilusionado guía en la cultura occidental a fin de que aceptara el mundo vacío y trivial en el que el asesino recibió su mundano merecido. También es necesario interrogarse sobre si aquello a lo que en realidad asistimos es a un gran choque de civilizaciones, o a algo mucho más ordinario que sólo aparenta ser un choque de civilizaciones para aquellos que andan a la búsqueda de la profundidad de las cosas.

Sin embargo, la profundidad que el análisis civilizacional busca no es exclusiva del elevado camino del análisis intelectual. En

algunos casos, ese análisis refleja e incrementa las creencias populares que florecen en círculos no intelectuales. Por ejemplo, la invocación de los valores "occidentales" en contraposición a los de "aquellos otros" es un lugar común en los debates públicos, y suele aparecer en los titulares de los diarios y figurar en la retórica política y en la oratoria antiinmigratoria. Después del 11 de septiembre, frecuentemente los estereotipos sobre los musulmanes provinieron de gente que, en realidad, no se especializa en el tema. Sin embargo, las teorías del choque de civilizaciones a menudo han provisto de fundamentos supuestamente sofisticados a creencias populares rudimentarias y burdas. La teoría cultivada puede reforzar el fanatismo sencillo.

DOS DIFICULTADES DE LAS EXPLICACIONES BASADAS EN EL ENFOQUE CIVILIZACIONAL

Ahora bien, ¿cuáles son, entonces, las dificultades de explicar los acontecimientos del mundo actual invocando las categorías civilizacionales? Quizá la debilidad más básica resida, como se sugirió en el capítulo 1, en el uso de una versión particularmente ambiciosa de la ilusión de la singularidad. A ello tenemos que agregar un segundo problema: la tosquedad con que son caracterizadas las civilizaciones, suponiendo que son más homogéneas y provincianas de lo que suele surgir de los análisis empíricos del pasado y del presente.

La ilusión de la singularidad se basa en la suposición de que una persona no debe ser vista como un individuo con muchas filiaciones, ni como alguien que pertenece a muchos grupos diferentes, sino sólo como un miembro de una colectividad particular que le confiere una identidad singularmente importante.

La creencia implícita en el poder abarcador de una clasificación única no sólo es burda como enfoque para la descripción y la predicción, sino que también es sumamente polémica en lo que respecta a su forma y a sus implicaciones. Una visión singularmente disgregadora de la población mundial va en contra de la antigua creencia de que "la gente es la misma en todo el mundo" y, además, del entendimiento relevante e informado de que somos diferentes de muchas maneras distintas. Nuestras diferencias no descansan en una única dimensión.

Advertir que cada uno de nosotros puede tener, y tiene, diferentes identidades relacionadas con diferentes grupos significativos a los que pertenece de manera simultánea constituye, para algunos, una idea algo complicada. Sin embargo, como analizamos en el capítulo anterior, se trata de un reconocimiento extremadamente común y elemental. En nuestras vidas normales nos vemos como miembros de una variedad de grupos: pertenecemos a todos ellos. El hecho de que una persona sea mujer no está en conflicto con el hecho de que sea vegetariana, lo que no va contra del hecho de que sea abogada, lo que no impide que le encante el jazz o que sea heterosexual o que respalde los derechos de los gays y las lesbianas. Cualquier persona es miembro de muchos grupos diferentes (sin que ello sea de ninguna manera una contradicción), y cada una de estas colectividades, a las que esta persona pertenece, le da una identidad potencial que –según el contexto– puede ser bastante importante.

Ya se han analizado las consecuencias incendiarias de las clasificaciones burdas y singulares, y se continuará haciéndolo en los siguientes capítulos. La debilidad conceptual del intento por lograr un entendimiento de la población mundial a través de una división civilizacional no sólo va en contra de nuestra humanidad compartida, sino que también debilita las diversas iden-

tidades que todos tenemos, que no nos enfrentan a los demás a lo largo de una rígida línea de segregación. La descripción y la concepción equivocadas pueden hacer que el mundo sea mucho más frágil de lo necesario.

Además de la confianza insostenible en el supuesto de una categorización singular, el enfoque civilizacional también ha tendido a ignorar las diversidades en el interior de cada civilización así como a pasar por alto las grandes interrelaciones entre las distintas civilizaciones. La pobreza descriptiva del enfoque va más allá de su errónea confianza en la singularidad.

SOBRE EL HECHO DE CONSIDERAR A LA INDIA COMO UNA CIVILIZACIÓN HINDÚ

Permítanme ilustrar el tema considerando la manera en que mi propio país, la India, es tratado en este sistema clasificatorio.[2] Cuando se describe a la India como una "civilización hindú", la exposición de Huntington del supuesto "choque de civilizaciones" debe minimizar el hecho de que la India tiene muchos más musulmanes que cualquier otro país del mundo, con excepción de Indonesia y, muy marginalmente, de Pakistán. La India no es incluida en la arbitraria definición "el mundo musulmán", aunque con sus 145 millones de musulmanes (más que toda la población británica y toda la población francesa juntas) la India tiene muchos más musulmanes que casi todos los países incluidos en la definición de Huntington de "mundo musulmán". Además, es imposible pensar en la civilización de la India con-

2 Algunos de los temas analizados aquí se trataron más profundamente en mi libro *The argumentative Indian*, *op. cit*.

temporánea sin advertir los importantes roles que han desempeñado los musulmanes en la historia del país.

De hecho, sería bastante inútil intentar comprender la naturaleza y el alcance del arte, la literatura, la música, el cine o la comida india sin considerar la mezcla de contribuciones que provienen de los hindúes y de los musulmanes.[3] Asimismo, las interacciones en la vida diaria o en las actividades culturales no están separadas en función de las distintas comunidades. Si bien podemos, por ejemplo, contrastar el estilo de Ravi Shankar, el magnífico citarista, con el de Ali Akbar Khan, el gran intérprete de sarod, sobre la base de su particular dominio de las diferentes formas de la música clásica india, nunca se los consideraría específicamente un "músico hindú" o un "músico musulmán", respectivamente (aunque Shankar es hindú y Khan, musulmán). Lo mismo sucede en otros campos de la creación cultural, como es el caso de Bollywood –ese gran campo de la cultura india de masas–, en que muchos de los principales actores y actrices, y también los directores, provienen del ámbito musulmán (junto a otros que no tienen ascendencia musulmana), y son muy queridos por una población en la que más del 80% es hindú.

Además, los musulmanes no son el único grupo no hindú de la población india. Los sijs tienen una gran presencia, al igual que los jainistas. La India no es sólo el país de origen del budismo, sino que durante más de un milenio ésa fue su religión dominante, y a menudo los chinos se referían a la India como "el reino budista".

Las escuelas de pensamiento agnóstico y ateo –Carvaka y Lokayata– han florecido en la India desde, al menos, el siglo VI a.C. hasta la actualidad. En la India ha habido grandes comu-

3 Analizo la historia multirreligiosa y multicultural de la India en *The argumentative Indian*, *op. cit.*

nidades cristianas desde el siglo IV, doscientos años antes de que hubiera comunidades cristianas importantes en Gran Bretaña. Los judíos llegaron a la India poco después de la caída de Jerusalén, los parsis están desde el siglo VIII.

Resulta obvio que la descripción que Huntington hace de la India como "civilización hindú" presenta muchas dificultades, además de ser políticamente explosiva. A la extraordinaria distorsión de la historia y a la manipulación de la realidad actual que los políticos sectarios hindúes han intentado defender cuando tratan de promover una visión de la India como "civilización hindú", tiende a sumar cierta credibilidad sumamente engañosa. De hecho, muchos líderes del movimiento político *Hindutva* citan frecuentemente a Huntington, lo que no resulta sorprendente dada la similitud entre la visión de ese autor para quien la India es una "civilización hindú", y la promoción de una "visión hindú" de la India tan apreciada por los gurúes políticos del Hindutva.

Da la casualidad de que en las elecciones generales realizadas en la India en la primavera de 2004, la coalición encabezada por el partido hindú sufrió una severa derrota, y hubo cambios bastante importantes en todos los planos. Además de tener un presidente musulmán, la República laica de la India tiene ahora un primer ministro sij y el presidente del partido gobernante es cristiano (lo que no está mal para el electorado democrático más grande del mundo, con más de 80% de votantes hindúes). Sin embargo, la amenaza de una renovada promoción de la concepción sectaria hindú de la India siempre está presente. Aunque los partidos políticos comprometidos con una visión hindú de la India han recibido mucho menos que un cuarto de los votos (una fracción pequeña de la población hindú), los intentos políticos por ver a la India como una "civilización hindú" no desaparecerán fácilmente. La caracterización sim-

plista de la India siguiendo una línea religiosa artificialmente singular resulta políticamente explosiva, además de ser una descripción imperfecta.

SOBRE LA SUPUESTA SINGULARIDAD DE LOS VALORES OCCIDENTALES

La representación de la India como civilización hindú puede ser un error burdo, pero la tosquedad también está presente cuando se caracteriza a otras civilizaciones. Consideremos lo que se denomina "la civilización occidental". En realidad, los defensores del "choque de civilizaciones", de acuerdo con la creencia en la profundidad única de esta singular línea divisoria, tienden a ver la tolerancia como una característica especial y perdurable de la civilización occidental, que tiene un pasado remoto. De hecho, ésta es considerada como uno de los aspectos importantes del choque de valores que sustenta el supuesto choque de civilizaciones. Huntington insiste en que "Occidente era Occidente mucho antes de ser moderno".[4] Cita (entre otras características supuestamente especiales, como el "pluralismo social") "un sentido de individualismo y una tradición de derechos y libertades individuales únicos entre las sociedades civilizadas".

En realidad, esta manera cada vez más común de considerar las divisiones civilizacionales no está tan arraigada en el análisis cultural tradicional de Occidente como a veces se supone. En su muy influyente libro *La decadencia de Occidente*, Oswald Spengler hace una caracterización de la cultura occidental, en

4 Huntington, *The clash of civilizations and the remaking of the world order*, *op. cit*, p. 71.

un mundo en el que existen otras culturas muy diferentes, que reconoce explícitamente las heterogeneidades dentro de cada cultura y las similitudes fácilmente observables entre las distintas culturas. De hecho, Spengler sostenía que "no hay nada absurdo en la idea de imaginar a Sócrates, Epicuro y, en especial, Diógenes, sentados en la ribera del Ganges, mientras que en una megalópolis occidental Diógenes sería un tonto sin importancia".[5]

La tesis de Huntington es muy difícil de sostener empíricamente. Es cierto que la tolerancia y la libertad están entre los principales logros de la Europa moderna (dejando de lado algunas aberraciones como la Alemania nazi o el gobierno intolerante de los imperios británico, francés o portugués en Asia y África). No obstante, ver aquí una línea única de división histórica milenaria es bastante descabellado. La defensa de la libertad política y de la tolerancia religiosa, en sus formas contemporáneas plenas, no es una característica histórica antigua de un país o de una civilización. El pensamiento de Platón y de Aquino no fue menos autoritario que el de Confucio, lo que no significa negar que hubiera defensores de la tolerancia en el pensamiento clásico europeo. Sin embargo, aunque se considere que esto da crédito a todo el mundo occidental (desde los griegos y los romanos antiguos hasta los vikingos y los ostrogodos), también hay ejemplos similares en otras culturas.

La firme defensa de la tolerancia religiosa y de otros tipos de tolerancia en el siglo III a.C. por el emperador indio Ashoka (con el argumento de que "las sectas de otros pueblos merecen reverencia por una u otra razón") se encuentra, por cierto, entre

5 Oswald Spengler, *The decline of the West*, ed. por Arthur Helps, Nueva York, Oxford University Press, 1991, pp. 178-179 [trad. esp.: *La decadencia de Occidente*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975].

las más tempranas defensas políticas de la tolerancia. La reciente película de Bollywood *Ashoka* (realizada, da la casualidad, por un director musulmán) puede o no ser precisa en todos sus detalles (hay, para empezar, un uso exagerado de la fascinación de Bollywood con el canto, el romance y el baile con vestimenta ligera), pero destaca correctamente la importancia de las ideas de Ashoka sobre el laicismo y la tolerancia hace 2.300 años, y su sostenida importancia en la India de hoy. Cuando un emperador indio posterior, Akbar, el Gran Mogol, hizo declaraciones similares sobre la tolerancia religiosa en Agra desde 1590 en adelante (como "no se debe interferir con nadie a causa de la religión, y a todos se les debe permitir convertirse a la religión que les plazca"), las inquisiciones estaban muy difundidas en Europa, y los herejes aún eran quemados en la hoguera.

RAÍCES MUNDIALES DE LA DEMOCRACIA

De manera similar, con frecuencia se considera que la democracia es una idea intrínsecamente occidental ajena al mundo no occidental. Esa simplificación producto del enfoque civilizacional ha recibido cierto aliento en épocas recientes debido a la dificultad que experimenta la coalición encabezada por los Estados Unidos en establecer un sistema de gobierno democrático en Irak. Sin embargo, hay una verdadera confusión cuando la responsabilidad de las dificultades en el Irak post intervención no se adjudica a la naturaleza peculiar de la intervención militar –precipitada, mal fundada e irreflexiva–, sino a cierta opinión imaginada de que la democracia no se adecua a las culturas de Irak, de Oriente Medio o no occidentales. En mi opinión, se trata

de una forma completamente errónea de intentar comprender los problemas que enfrentamos hoy tanto en Oriente Medio como en otros lugares.

Frecuentemente se manifiestan dudas acerca de que las naciones occidentales puedan “imponer” la democracia en Irak o en cualquier otro país. Sin embargo, plantear la cuestión de esa manera –centrándose en la idea de “imposición”– implica la creencia de que la democracia pertenece a Occidente, es decir que se trata una idea esencialmente “occidental” que se ha originado y ha florecido sólo en Occidente, lo cual es una forma completamente engañosa de interpretar la historia y las posibilidades contemporáneas de la democracia.

Por supuesto, es posible que no haya ninguna duda de que los conceptos modernos de democracia y de deliberación pública han recibido una profunda influencia de los análisis y las experiencias europeas y estadounidenses en los últimos siglos, en particular de la fuerza intelectual de la Ilustración europea (que incluye las contribuciones de teóricos de la democracia como el marqués de Condorcet, James Madison, Alexis de Tocqueville y John Stuart Mill). Sin embargo, sería muy extraño extrapolar hacia el pasado estas experiencias relativamente recientes con el objeto de construir una dicotomía esencial y de larga data entre Occidente y lo que no es Occidente.

En contraste con la engañosa historia que reconstruye el pasado de larga data sobre la base de experiencias más recientes, hay una línea de razonamiento alternativa –históricamente más ambiciosa– centrada especialmente en la Grecia antigua. Con frecuencia, la creencia en la naturaleza supuestamente “occidental” de la democracia se relaciona con la temprana práctica del voto y las elecciones en Grecia, en particular en Atenas. El cambio pionero en la antigua Grecia fue, sin duda, trascendental, pero el salto desde la antigua Grecia hasta la tesis

de la naturaleza de la democracia supuestamente "occidental" o "europea" es confuso y desconcertante, al menos por tres razones distintas.

En primer lugar, está la arbitrariedad de la clasificación que define las civilizaciones en términos raciales. Según esta manera de considerar las categorías civilizacionales, no hay gran dificultad en sostener que los descendientes de, por ejemplo, los godos y los visigodos son los herederos reales de la tradición griega ("son todos europeos", nos dicen). Sin embargo, hay una gran reticencia a tener en cuenta los vínculos intelectuales que los griegos mantuvieron con otras civilizaciones antiguas del este o del sur de Grecia, aun cuando los antiguos griegos hayan mostrado mayor interés en dialogar con los antiguos iraníes, los indios o los egipcios que con los antiguos ostrogodos.

La segunda cuestión se refiere a cómo fue retomada la experiencia griega temprana. Si bien Atenas fue, por cierto, pionera en la cuestión del voto, en los siglos posteriores hubo muchos gobiernos regionales que siguieron ese camino. Nada hay que indique que la experiencia griega en la elección del gobierno tuviera un gran impacto *inmediato* en los países ubicados hacia el oeste de Grecia y de Roma (por ejemplo, en lo que hoy es Francia, Alemania o Gran Bretaña). En contraste, en los siglos posteriores al florecimiento de la democracia ateniense algunas ciudades contemporáneas del Asia –Irán, Bactriana y la India– incorporaron elementos de la democracia en el gobierno municipal. Por ejemplo, durante varios siglos la ciudad de Susa (o Shushan), en el sudoeste de Irán, tuvo un consejo electo, una asamblea popular y magistrados propuestos por el consejo y elegidos por la asamblea.

En tercer lugar, la democracia no reside sólo en elecciones y votos, sino también en la deliberación y el razonamiento públicos que –para usar una frase antigua– a menudo se denomina

"gobierno mediante el debate". Si bien el razonamiento público floreció en la antigua Grecia, esto ocurrió también en varias otras civilizaciones antiguas, a veces en gran medida. Por ejemplo, algunas de las primeras reuniones generales abiertas, que apuntaban en particular a resolver disputas entre diferentes puntos de vista, se realizaron en la India en los denominados consejos budistas, donde los adherentes a las distintas posiciones se reunían para dirimir sus diferencias. En el siglo III a.C., el ya mencionado emperador Ashoka encabezó el tercero y más grande consejo budista en la entonces capital de la India, Pataliputra (hoy, Patna) y también intentó codificar y difundir lo que fue una de las primeras formulaciones de las reglas para el debate público (una especie de versión temprana de las "Reglas de Orden de Robert" del siglo XIX).

La tradición del debate público existe en todo el mundo. Si elegimos un ejemplo histórico, en el Japón de principios del siglo XVII el príncipe budista Shotoku, regente de su madre, la emperatriz Suiko, insistió en "la Constitución de diecisiete artículos", promulgada en el año 604 d.C.: "Las decisiones sobre asuntos importantes no deben ser tomadas por una sola persona. Deben ser analizadas entre muchos". Da la casualidad de que esto sucedió seiscientos años antes del establecimiento de la Carta Magna en el siglo XIII. La Constitución japonesa de diecisiete artículos continuaba explicando la importancia del razonamiento plural: "Tampoco nos sintamos resentidos si otros difieren de nosotros. Pues todos los hombres tienen corazón, y cada corazón tiene sus propias inclinaciones. Su bien es nuestro mal, y nuestro bien es su mal".[6] No es sorprendente que algunos comentaristas hayan considerado a esta Constitución del siglo VII

6 Véase *Nihongi: Chronicles of Japan from the earliest times to A.D. 697*, Tokio, Tuttle, 1972, pp. 128-133.

"el primer paso de la evolución gradual hacia la democracia" en el Japón.[7]

Existe una larga historia de debate público en todo el mundo. Incluso el poderoso Alejandro recibió un buen ejemplo de crítica pública cuando recorría el noroeste de la India alrededor de 325 a.C. Cuando le preguntó a un grupo de filósofos jainistas por qué no le prestaban atención al gran conquistador (era evidente que Alejandro estaba desilusionado por la falta de interés que estos filósofos indios tenían por él), recibió esta impresionante respuesta:

> Rey Alejandro, todo hombre sólo puede poseer la tierra en la que está parado. Eres sólo humano, como el resto de nosotros, excepto que siempre estás ocupado y tramando algo, viajando tantas millas lejos de tu hogar, ¡una contrariedad para ti y para los demás! [...] Pronto morirás, y entonces poseerás tanta tierra como sea necesaria para enterrarte.[8]

También la historia del Oriente Medio y la del pueblo musulmán guardan muchos relatos de debates públicos y de participación política mediante el diálogo. En los reinos musulmanes que se extendían en torno de El Cairo, Bagdad y Estambul, o en Irán, en la India o, para el caso, en España, había muchos defensores del debate público (como el califa Abderramán III de Córdoba

7 Véase Nakamura Hajime, "Basic features of the legal, political, and economic thought of Japan", en Charles A. Moore (ed.), *The Japanese mind: Essentials of Japanese philosophy and culture*, Tokio, Tuttle, 1973, p. 144.

8 Sabemos por Flavio Arriano que Alejandro respondió a este reproche igualitario con la misma admiración que mostró en su encuentro con Diógenes, aunque su conducta permaneció igual ("el opuesto exacto de lo que entonces profesaba admirar"). Véase Peter Green, *Alexander of Macedon, 356-323 B.C.: A historical biography*, Berkeley, University of California Press, 1992, p. 428.

en el siglo x, o el emperador Akbar de la India en el siglo xvi). Retomaré este tema en el capítulo siguiente cuando analice la sistemáticamente errónea interpretación de la historia musulmana que puede encontrarse en las declaraciones de los fundamentalistas religiosos y de los simplificadores culturales occidentales.

El mundo occidental no tiene ningún derecho de propiedad sobre las ideas democráticas. Si bien las modernas instituciones democráticas son relativamente nuevas en todas partes, la historia de la democracia en su carácter de participación y razonamiento públicos se extiende por todo el mundo. Como observó Alexis de Tocqueville en 1835 en su clásico libro sobre la democracia, si bien la "gran revolución democrática" a la que asistió en los Estados Unidos podía considerarse, desde cierto punto de vista, "algo nuevo", también –desde una perspectiva más amplia– podía considerarse parte de "la tendencia más continua, antigua y permanente conocida en la historia".[9] Aunque Tocqueville limitó sus ejemplos históricos al pasado europeo (señalando, por ejemplo, el poderoso aporte a la democratización que significó la admisión de gente común en la jerarquía eclesiástica en "el Estado de Francia setecientos años atrás"), su argumento general tiene una importancia mucho más amplia.

En su autobiografía *El largo camino hacia la libertad*, Nelson Mandela describe cuánto lo influyó en su adolescencia apreciar la naturaleza democrática de los procedimientos de las reuniones locales realizadas en su ciudad natal:

> Todos los que querían hablar lo hacían. Era la democracia en su forma más pura. Tal vez había una jerarquía entre los

9 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1990, p. 1 [trad. esp.: *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957].

> hablantes, pero se los escuchaba a todos, al jefe y al súbdito, al guerrero y al curandero, al tendero y al granjero, al terrateniente y al trabajador.[10]

La búsqueda de Mandela de la democracia no surgió de ninguna "imposición" occidental. Comenzó en su hogar africano, y luchó para "imponerla" a "los europeos" (como se recordará, así se autodenominaban los dirigentes blancos en la Sudáfrica del apartheid). La última victoria de Mandela fue un triunfo de la humanidad, no de una idea específicamente europea.

CIENCIA OCCIDENTAL E HISTORIA MUNDIAL

También resulta importante considerar cómo la denominada ciencia occidental ha recurrido a la herencia mundial. Hay una cadena de relaciones intelectuales que vinculan la matemática y la ciencia occidentales con un conjunto de prácticas llevadas a cabo fuera de Occidente. Por ejemplo, el sistema decimal, que evolucionó en la India en los primeros siglos del primer milenio, llegó a Europa a fines de ese milenio a través de los árabes. Un importante número de aportes desde diferentes sociedades no occidentales –china, árabe, iraní, india y otras– influyó en la ciencia, la matemática y la filosofía, cuya importancia fue fundamental en el Renacimiento europeo y, luego, en la Ilustración.

Pero además del hecho de que el florecimiento de una ciencia y una tecnología mundiales no es un fenómeno condu-

10 Nelson Mandela, *Long walk to freedom*, Boston, Little, Brown, 1994, p. 21 [trad. esp.: *El largo camino hacia la libertad*, Madrid, Punto de Lectura, 2004].

cido exclusivamente por Occidente, hay que señalar que hubo grandes avances en el mundo como consecuencia de cruces internacionales que se llevaron a cabo más allá de Europa. Consideremos la imprenta, que Francis Bacon colocó entre los inventos que "cambiaron la cara y el estado de las cosas en todo el mundo". Todos los intentos tempranos de desarrollo del arte de la impresión registrados en el primer milenio tuvieron lugar lejos de Europa. En gran medida, fueron fruto del profundo compromiso de los intelectuales budistas con la lectura pública y la propagación de ideas y, de hecho, todos los intentos de impresión tempranos realizados en China, Corea y el Japón fueron emprendidos por técnicos budistas. Si bien los budistas indios que en el siglo VII intentaron establecer la técnica de la impresión tuvieron menos éxito, aportaron el material que se convertiría en el primer libro impreso datado en el mundo, un clásico sánscrito budista (*Vajracchedikaprajnaparamita*) popularmente conocido como el *Sutra del diamante*, que fue traducido por un académico mitad indio, mitad turco, del sánscrito al chino en 402 d.C. Cuando el libro se imprimió en lengua china en 868 d.C., incluyó un prefacio en el que se aclaraba que se imprimía "para la distribución universal gratuita".[11]

Sin duda debe reconocerse el gran progreso de las ideas y del conocimiento que tuvo lugar en Europa y en los Estados Unidos en los últimos siglos. Occidente merece el crédito por los principales logros que ocurrieron en el mundo occidental durante el Renacimiento, la Ilustración y la Revolución Industrial, que han transformado la naturaleza de la civilización mundial. Pero suponer que todo ello es resultado del florecimiento de una "civilización occidental" totalmente confi-

11 El significado de la imprenta para el razonamiento público se analiza en mi libro *The argumentative Indian*, *op. cit.*, pp. 82-83, 182-184.

nada que evolucionó en un espléndido aislamiento constituiría una grave ilusión.

Hacer el elogio de una insularidad imaginaria no hace justicia al modo en que el aprendizaje y el pensamiento progresan en el mundo, basándose en los desarrollos de diferentes regiones. Es cierto que en los últimos siglos las ideas y el conocimiento cultivados en Occidente han producido cambios drásticos en el mundo contemporáneo, pero sería un error considerarlo como una inmaculada concepción occidental.

ABSTRACCIONES TORPES E HISTORIA CONFUSA

La creencia en la división civilizacional es sumamente imperfecta al menos por dos razones. En primer lugar, hay un problema metodológico básico en el presupuesto implícito de que una división de las civilizaciones es singularmente relevante y debe ahogar –o sofocar– otras formas de identificar a las personas. Ya es suficientemente malo, aunque para nada sorprendente, que aquellos que fomentan los enfrentamientos globales o la violencia sectaria local traten de imponer una identidad única y disgregadora, elegida de antemano, a los individuos que han de ser reclutados como "soldados de infantería" de la brutalidad política; sin embargo, es realmente triste ver que esta visión estrecha está muy reforzada por el apoyo implícito que los combatientes fundamentalistas antioccidentales obtienen de las teorías originadas en los países occidentales en lo que respecta a la categorización singular de los pueblos del mundo.

La segunda dificultad de la división entre civilizaciones es que se basa en una descripción sumamente tosca y en la ingenuidad histórica. Se hace caso omiso de muchas de las diversida-

des significativas presentes en el interior de cada civilización, y se pasa por alto de manera sustancial la interacción entre las civilizaciones.

Ambas falencias tienen como resultado una comprensión sumamente empobrecida de las diferentes civilizaciones y de sus similitudes, sus conexiones y su interdependencia en el campo de la ciencia, la tecnología, la matemática, la literatura, el comercio y las ideas políticas, económicas y sociales. La percepción confusa de la historia mundial produce una visión sorprendentemente limitada de cada cultura, que incluye una lectura estrecha de la civilización occidental.

4
Filiaciones religiosas e historia musulmana

Las tesis recientes sobre el choque de las civilizaciones han tendido a basarse, en gran medida, en la diferencia religiosa como característica central de las distintas culturas. Sin embargo, más allá del error conceptual de concebir a los seres humanos sólo en términos de una filiación y del error histórico de pasar por alto las interrelaciones fundamentales entre lo que se supone son civilizaciones separadas y diferentes (ambos problemas se han tratado en el capítulo anterior), estas teorías civilizacionales también fallan por desatender la heterogeneidad de las filiaciones religiosas que caracteriza a la mayoría de los países e, incluso, a la mayoría de las civilizaciones. Este problema también tiene gran relevancia, pues los fieles de una misma religión a menudo están diseminados en muchos países diferentes y en varios continentes. Por ejemplo, como se mencionó anteriormente, Samuel Huntington puede considerar a la India como una "civilización hindú", pero con casi 150 millones de ciudadanos musulmanes la India también es uno de los tres países musulmanes más grandes del mundo. La categorización religiosa no encaja con facilidad en las clasificaciones de países y de civilizaciones.

Este último problema puede superarse clasificando a las personas no en unidades civilizacionales heterogéneas con correlatos religiosos (como "civilización islámica", "civilización hindú" y otras, como ocurre en la categorización de Huntington), sino

directamente atendiendo a los agrupamientos religiosos. Ello conduciría a una clasificación más prolija y menos defectuosa, y no es sorprendente que muchas personas la encuentren atractiva. Considerar a los individuos según sus filiaciones religiosas se ha tornado por cierto bastante común en el análisis cultural de los últimos años. ¿Es posible que el análisis de la población mundial centrado en la religión sea una manera útil de comprender a la humanidad?

Debo decir que no. Es posible que se trate de una clasificación de las personas más coherente que la categorización según civilizaciones, pero cae en el mismo error de intentar ver a los seres humanos en términos de una única filiación, a saber, la religión. En muchos contextos, dicha clasificación puede resultar bastante útil (por ejemplo, cuando se trata de determinar la elección de los feriados religiosos o de garantizar la seguridad de los lugares de culto), pero considerar que ello es la base del análisis social, político y cultural en general significaría pasar por alto todas las otras asociaciones y lealtades que cualquier individuo pudiera tener, y que podrían ser significativas para su comportamiento, identidad y autocomprensión. La necesidad crucial de registrar las identidades plurales de las personas y su elección de prioridades tiene más valor que el reemplazo de las clasificaciones civilizacionales por una categorización basada en la religión.

De hecho, el uso cada vez más común de las identidades religiosas como principio esencial –o único– de clasificación ha generado una gran torpeza en el análisis social. En particular, ha habido una gran pérdida de comprensión al no distinguir entre (1) las diversas filiaciones y lealtades que tiene un musulmán, y (2) su identidad islámica en particular. La identidad islámica puede ser una de las identidades que la persona considera importante (quizás incluso crucial), pero sin negar por ello

que hay otras identidades que también podrían ser significativas. Es seguro que lo que a menudo se denomina "el mundo islámico" está constituido por una mayoría de musulmanes, pero las personas que son musulmanas pueden variar mucho, como de hecho ocurre, en otros aspectos, como en los valores políticos y sociales, los intereses económicos y literarios, las opciones profesionales y filosóficas, la actitud respecto de Occidente, etc. Las líneas de división globales pueden trazarse de modo muy diferente para estas "otras filiaciones". Concentrarse sólo en la simple clasificación religiosa es dejar de lado las numerosas y variadas preocupaciones que suelen tener las personas de religión musulmana.

La distinción puede ser en extremo importante, sobre todo en un mundo en que la militancia y el fundamentalismo islámicos han sido poderosos, y en que la oposición occidental a ellos a menudo se combina con una sospecha significativa, aunque apenas explicitada, respecto de los musulmanes en general. Más allá de la tosquedad conceptual que refleja esa actitud global, también pasa por alto el hecho más obvio de que los musulmanes difieren enormemente en sus creencias políticas y sociales. También difieren en sus gustos literarios y artísticos, en su interés por la ciencia y la matemática e, incluso, en la forma y el alcance de su religiosidad. Si bien la perentoria necesidad de instrumentar políticas ha conducido a Occidente a una mejor comprensión de las subcategorías religiosas dentro del islam (como la distinción entre el hecho de que una persona sea chiíta o sunita), hay una creciente reticencia a ver más allá de ellas para tomar nota adecuada de las muchas identidades no religiosas que tienen los musulmanes, como las demás personas del mundo. Sin embargo, las ideas y las prioridades de los musulmanes en cuestiones políticas, culturales y sociales pueden divergir enormemente.

IDENTIDAD RELIGIOSA Y VARIACIONES CULTURALES

También existen grandes diferencias en el comportamiento social de las personas que pertenecen a una misma religión, incluso en aspectos que con frecuencia se cree que están íntimamente relacionados con ella. Esto es fácil de ilustrar en el mundo contemporáneo, por ejemplo, cuando se contrastan las prácticas típicas de las mujeres rurales tradicionalistas de Arabia Saudita con las de las mujeres musulmanas de la Turquía urbana (donde los pañuelos en la cabeza son escasos, y los códigos de vestimenta son por lo general similares a los de las mujeres europeas). También puede ilustrarse si se tienen en cuenta las grandes diferencias que existen en los hábitos de las mujeres socialmente activas de Bangladesh y los de las mujeres de ámbitos más conservadores del mismo país, aunque todas ellas compartan la religión musulmana.

No obstante, estas diferencias no deben verse simplemente como aspectos de un fenómeno nuevo en el pueblo musulmán producto de la modernidad. A lo largo de la historia del pueblo musulmán se verifica la influencia de otros intereses y de otras identidades. Consideremos un debate que tuvo lugar en el siglo XIV entre dos musulmanes. Ibn Battuta, que nació en Tánger en 1304 y pasó treinta años de su vida viajando por África y por Asia, se sintió consternado por hechos a los que asistió en una región hoy ubicada entre Malí y Ghana. En Iwaltan, no lejos de Tombuctú, Ibn Battuta trabó amistad con el cadí musulmán, que desempeñaba un importante cargo cívico.

Ibn Battuta manifiesta su disgusto con el comportamiento social de la familia del cadí:

> Un día me presenté ante el cadí de Iwaltan. Le pedí permiso para entrar y lo encontré con una joven notablemente her-

> mosa. Cuando la vi, dudé y deseé retirarme, pero ella se rió de mí sin ningún tipo de vergüenza. El cadí me dijo: "¿Por qué te vuelves? Es mi amiga". El comportamiento de ambos me dejó atónito.[1]

Sin embargo, el cadí no fue el único que desconcertó a Ibn Battuta, quien en particular censuró a Abu Mohamed Yandakan al-Musufi, un buen musulmán que anteriormente había visitado Marruecos. Cuando Ibn Battuta lo visitó en su casa, encontró a una mujer conversando con un hombre sentado en un sofá. Ibn Battuta relata:

> Le dije: "¿Quién es esta mujer?". Respondió: "Es mi esposa". Continué: "¿Qué relación tiene el hombre con ella?". Contestó: "Es su amigo". Le dije: "¿Lo consiente después de haber vivido en nuestro país y de haber conocido los preceptos de la sharia?". Respondió: "La relación de las mujeres con los hombres es agradable para nosotros y se la considera de buena educación; no da lugar a ningún tipo de sospechas. No son como las mujeres de su país". Me sorprendió su laxitud. Me fui y no regresé más. Me invitó varias veces, pero no acepté.[2]

Es preciso advertir que la diferencia entre Abu Mohamed e Ibn Battuta no se basa en la religión –ambos eran musulmanes–, sino en su decisión acerca de qué estilo de vida era el correcto.

1 *Corpus of early Arabic sources for West African history*, editado y anotado por N. Levtzion y J. F. P. Hopkins, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 285. Véase también *Ibn Battuta; travels in Asia and Africa 1325-1354*, Londres, Routledge, 1929, p. 321.

2 *Ibid.*, p. 286; la forma abreviada de Hopkins "shar" ha sido reemplazada aquí por "sharia".

TOLERANCIA Y DIVERSIDAD MUSULMANAS

Me ocuparé ahora de un tema de carácter más político. Las diversas actitudes ante la tolerancia religiosa a menudo han tenido gran relevancia social en la historia del mundo y, en este sentido, pueden encontrarse muchas variantes entre las diferentes personas de religión musulmana. Por ejemplo, suele considerarse a Aurangzeb, que ascendió al trono mogol en la India a fines del siglo XVII, como un emperador bastante intolerante (incluso estableció impuestos especiales para los súbditos no musulmanes). Y, sin embargo, una actitud muy diferente se aprecia en la vida y en el comportamiento de su hermano Dara Shikoh, hijo mayor (y legítimo heredero) del emperador Shah Jahan, y de Mumtaz Mahal, en cuya memoria se construiría el Taj Mahal. Aurangzeb asesinó a su hermano para apoderarse del trono. Dara no sólo era estudiante de sánscrito, sino un importante académico estudioso del hinduismo; su traducción de los *Upanishads* hindúes del sánscrito al persa fue, durante un siglo o más, una de las principales razones del interés europeo en la filosofía religiosa hindú.

El bisabuelo de Dara y Aurangzeb, Akbar, fue un defensor de la tolerancia religiosa (ya nos hemos referido a ello) y reconoció como deber del Estado asegurar que no se interfiriera de ninguna manera en la elección de la religión, y que todos los hombres pudieran convertirse a la religión elegida. De modo coherente con su búsqueda de lo que denominó “el camino de la razón” (*rahi aql*), en la década de 1590 Akbar insistió en la necesidad de un diálogo abierto y de la libertad de elección, y dispuso que se realizaran debates frecuentes con la participación no sólo de importantes pensadores musulmanes e hindúes, sino también de cristianos, judíos, parsis, jainistas e inclu-

so ateos.[3] Además de Dara, el propio hijo de Aurangzeb, también llamado Akbar, se rebeló contra su padre y para ello se alió con los reinos hindúes de Rajastán y, luego, con los marathas hindúes (aunque su rebelión finalmente fue sofocada por Aurangzeb). Mientras combatía desde Rajastán, Akbar le escribió a su padre quejándose por su intolerancia y por el vilipendio de sus amigos hindúes.[4]

Frente a tal diversidad entre los musulmanes, aquellos que no pueden distinguir entre ser musulmán y tener una identidad islámica se sentirían tentados de preguntar: "¿Cuál es la opinión correcta según el islam? ¿Está el islam a favor de la tolerancia? ¿Qué es el islam en realidad?". La cuestión principal que es preciso abordar aquí no reside en cuál es la respuesta correcta a esta pregunta, sino en si la propia pregunta es correcta. Ser musulmán no es una identidad abarcadora que determina todo lo que una persona cree. Por ejemplo, en la India del siglo XVI, entre los influyentes grupos musulmanes de Agra y Delhi la tolerancia y la heterodoxia del emperador Akbar tenían defensores, pero también detractores. De hecho, debió hacer frente a una considerable oposición de los religiosos musulmanes. Sin embargo, cuando Akbar murió, en 1605, el teólogo islámico Abdul Haq, sumamente crítico de muchas de las ideas tolerantes de Akbar, debió llegar a la conclusión de que, a pesar de

3 Véase Pushpa Prasad, "Akbar and the Jains", en Irfan Habib (ed.), *Akbar and his India*, Nueva Delhi y Nueva York, Oxford University Press, 1997, pp. 97-98.

4 El padre del rey de Maratha, Raja Sambhaji, a quien se había unido el joven Akbar, no era otro que Shivaji, a quien los activistas políticos hindúes de hoy tratan como súper héroe y en cuyo honor se denominó el intolerante partido hindú Shiv Sena (aunque Shivaji mismo era bastante tolerante, como informó el historiador mogol Khafi Khan, quien no admiraba a Shivaji en otros aspectos).

sus "innovaciones", Akbar había seguido siendo un buen musulmán.[5]

Debemos reconocer que, cuando se considera esta diversidad de posiciones no es necesario dirimir que Akbar o Aurangzeb fueran o no buenos musulmanes: ambos pueden haberlo sido sin compartir la misma actitud política o la identidad social y cultural. Es posible que un musulmán adopte una visión intolerante y que otro sea muy tolerante respecto de la heterodoxia sin que por esta razón ninguno de ellos deje de ser musulmán. Esto se debe no sólo a que dentro del islam la *ijtihad*, o interpretación religiosa, permite una flexibilidad considerable, sino también a que un individuo musulmán tiene mucha libertad para determinar qué otros valores y prioridades elegiría sin comprometer la fe islámica básica.

PREOCUPACIONES NO RELIGIOSAS Y PRIORIDADES DIVERSAS

Dado el actual desencuentro entre la política árabe y la política judía, también vale la pena recordar que hay una larga historia de respeto mutuo entre ambos grupos. En el primer capítulo, se mencionó que en el siglo XII, cuando el filósofo judío Maimónides fue forzado a emigrar de una Europa intolerante encontró un refugio tolerante en el mundo árabe. Su anfitrión, que le dio una posición honorable e influyente en su corte de El Cairo, no fue otro que el emperador Saladino, cuyas credenciales musulmanas no pueden cuestionarse si se tiene en cuenta su valiente desempeño en las Cruzadas en favor

5 Véase Iqtidar Alam Khan, "Akbar's personality traits and world outlook: A critical reappraisal", en Habib (ed.), *Akbar and his India*, *op. cit.*, p. 78.

del islam (Ricardo Corazón de León fue uno de sus distinguidos rivales).

Pero la experiencia de Maimónides no fue una excepción. De hecho, aunque el mundo contemporáneo está lleno de ejemplos de conflictos entre musulmanes y judíos, durante muchos años los dirigentes musulmanes del mundo árabe y de la España medieval intentaron integrar a los judíos como miembros de la comunidad, y respetaron sus libertades –y, a veces, sus funciones de liderazgo–. Por ejemplo, como observó María Rosa Menocal en su libro *La joya del mundo*, el hecho de que ya en el siglo x, en la España gobernada por los musulmanes, Córdoba llegara a ser "un rival tan serio como Bagdad, incluso más, para alcanzar el título del lugar más civilizado del mundo" se debió a la influencia del trabajo conjunto del califa Abderramán III y su visir judío, Hasdai ibn Shaprut.[6] En realidad, Menocal sostiene que hay considerables pruebas de que con posterioridad a la conquista musulmana la situación de los judíos "fue, en todo sentido, mejor, ya que pasaron de minoría perseguida a minoría protegida".[7]

Así, aunque nuestra identidad religiosa o civilizacional puede ser muy importante, es una entre muchas. La pregunta correcta no es si el islam (o el hinduismo o el cristianismo) es una religión que ama la paz o una religión combativa ("qué es el islam en realidad"), sino cómo un religioso musulmán (o un hindú o un cristiano) puede combinar sus creencias o sus prácticas religiosas con otras características de identidad personal y con otros compromisos y valores (como es el caso de sus actitudes

6 María Rosa Menocal, *The ornament of the world: How Muslims, Jews, and Christians created a culture of tolerance in medieval Spain*, Nueva York, Little Brown, 2002, p. 86 [trad. esp.: *La joya del mundo*, Barcelona, Plaza & Janés, 2003).

7 *Ibid.*, p. 85.

respecto de la paz y de la guerra). Considerar que la filiación religiosa –o "civilizacional"– es una identidad que todo lo abarca sería un diagnóstico sumamente problemático.

Entre los miembros devotos de cada religión ha habido feroces guerreros y también grandes defensores de la paz, y en vez de preguntar cuál es el "creyente verdadero" y cuál un "mero impostor" deberíamos aceptar que la fe religiosa no resuelve, por sí misma, todas las decisiones que debemos tomar en nuestras vidas, incluso aquellas que conciernen a nuestras prioridades políticas y sociales, y las correspondientes cuestiones relativas a la conducta y a la acción. Quienes proponen la paz y la tolerancia, tanto como los amos de la guerra y de la intolerancia, pueden pertenecer a la misma religión, y pueden ser (a su manera) verdaderos creyentes, sin que ello se vea como una contradicción. El ámbito de la identidad religiosa no subordina todos los demás aspectos del entendimiento y la filiación.

Si ser musulmán fuera la única identidad de alguien que es musulmán, es claro que la identificación religiosa debería cargar con el enorme peso de resolver todas las otras elecciones que una persona enfrenta en otros aspectos de su vida. Sin embargo, el islam no puede ser la única identidad de un musulmán. En realidad, tanto la negación de la pluralidad como el rechazo de la elección en cuestiones de identidad pueden dar lugar a una visión sorprendentemente estrecha y mal orientada. Incluso las actuales posiciones acerca de los acontecimientos del 11 de septiembre colocaron a los musulmanes a ambos lados de la línea divisoria, y en vez de preguntar cuál es la posición islámica correcta, debemos reconocer que un musulmán puede elegir entre varias posiciones diferentes en lo que concierne a sus juicios políticos, morales y sociales, sin dejar de ser, por esa razón, musulmán.

MATEMÁTICA, CIENCIA E HISTORIA INTELECTUAL

Mucho se ha dicho acerca de la gran cantidad de musulmanes que murieron el 11 de septiembre en el *World Trade Center*. Es evidente que no se los consideraba como expresión malvada de la civilización occidental por tratarse de personas que trabajaban allí. El *World Trade Center* tenía, desde luego, significado simbólico debido a su enorme altura y a su avanzada tecnología (empleaba el nuevo concepto tubular de ingeniería estructural), y podía verse –ante ojos políticamente belicosos– como una expresión de la audacia occidental. En este contexto, es interesante recordar que el principal ingeniero que promovió el modelo tubular fue Fazlur Rahman Khan, ingeniero de Chicago oriundo de Bangladesh. Fue él quien realizó el trabajo básico previo a la innovación y el que luego también diseñó varias otras torres, como la Torre Sears, de 110 pisos, el Centro John Hancock, de 100 pisos, en Chicago, y también la terminal Hajj de Jeddah, Arabia Saudí. Da la casualidad de que en 1971 también combatió por la independencia de Bangladesh respecto de Pakistán y escribió un libro en bengalí acerca de esa guerra. El hecho de que los musulmanes estén en bandos diferentes en muchas divisiones culturales y políticas no debería sorprender si se reconoce que ser musulmán no significa tener una identidad que todo lo abarca.

También es importante reconocer que muchas contribuciones intelectuales de los musulmanes que hicieron grandes aportes al conocimiento mundial no fueron, en ningún sentido, contribuciones puramente islámicas. Incluso hoy, cuando un matemático moderno del MIT o de Princeton o de Stanford invoca un "algoritmo" para resolver un difícil problema de computación, ayuda a conmemorar las contribuciones del matemático árabe del siglo IX al-Khwarizmi, de cuyo nombre deriva el

término "algoritmo" (el término "álgebra" proviene de su libro *Al-Jabr wa al-Muqabalah*). En la historia de la matemática, la ciencia y la tecnología, muchos otros descubrimientos se deben a la clase intelectual musulmana.

Gran parte de estos descubrimientos llegaron a Europa sólo a principios del segundo milenio, cuando las traducciones del árabe al latín se tornaron corrientes. Sin embargo, algunas influencias llegaron antes a Europa, a través de los gobernantes musulmanes de España. Como ejemplo del avance tecnológico se puede mencionar que fueron ingenieros musulmanes, tanto árabes como bereberes, los responsables del desarrollo y del uso de la tecnología de irrigación por acequias en España, basándose en las innovaciones que habían introducido anteriormente en las tierras áridas de Oriente Medio. Ello permitió, más de mil años atrás, el cultivo de cosechas, frutas y vegetales, y el pastoreo de animales en lo que antes había sido una tierra extremadamente seca. De hecho, los tecnólogos musulmanes estuvieron a cargo de este admirable trabajo técnico durante muchos siglos.[8]

Además, los matemáticos y los científicos musulmanes desempeñaron una función significativa en la globalización del conocimiento técnico mediante la difusión de las ideas a través del Viejo Mundo. Por ejemplo, el sistema decimal y algunos éxitos tempranos en trigonometría pasaron de la India a Europa en los primeros años del segundo milenio, transmitidos en los trabajos de matemáticos árabes e iraníes. Además, las versiones latinas de los avances de los matemáticos indios Aryabhata, Varahamihira y Brahmagupta incluidos en sus tratados sánscri-

8 Véase Harry Eyres, "Civilization is a tree with many roots", *Financial Times*, 23 de julio de 2005. Como observó Jan Reed, "Los trabajos de irrigación realizadas por los moros, que luego se extendieron mucho, siguen siendo la base de la agricultura en las regiones áridas y secas de España y Portugal" (*The Moors in Spain and Portugal*, Londres, Faber & Faber, 1974, p. 235).

tos escritos entre los siglos v y vii, aparecieron en Europa en dos etapas distintas, primero en una versión del sánscrito al árabe y, luego, al latín (retomaré estas transmisiones multiculturales en el capítulo 7). Como líderes del pensamiento innovador de ese período de la historia, los intelectuales musulmanes se encontraban entre los globalizadores más comprometidos de la ciencia y la matemática. La religión de los individuos involucrados –fueran musulmanes, hindúes o cristianos– no tenía mayor importancia cuando se consideran los compromisos intelectuales de estos líderes musulmanes de la matemática o la ciencia.

De modo similar, muchos de los clásicos occidentales, en particular de la antigua Grecia, sólo sobrevivieron a través de sus traducciones árabes. Dichas traducciones, cuyo objeto no residía en la conservación de los textos, sino en su empleo en el mundo de habla árabe –considerablemente extenso a fines del primer milenio–, volvieron a traducirse, principalmente al latín, en los primeros siglos del segundo milenio, antes del Renacimiento europeo. Sin embargo, las consecuencias globales y locales de este proceso coinciden por completo con lo que podría esperarse de la erudición universalista y la tolerancia de aquellos que fueron líderes del pensamiento mundial durante esos siglos decisivos.

IDENTIDADES PLURALES Y POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

Hay varias razones por las que hoy resulta sumamente importante prestar atención a la distinción entre (1) ver a los musulmanes exclusiva o predominantemente en términos de su religión islámica, y (2) comprenderlos, de manera más amplia, tomando en cuenta sus muchas filiaciones, que, por cierto, inclui-

rán su identidad islámica, pero que no necesariamente dejan de lado los compromisos que se desprenden de sus intereses científicos, sus obligaciones profesionales, sus elecciones literarias o sus filiaciones políticas.

La primera razón, desde luego, es el valor del conocimiento, la importancia de saber qué está sucediendo. La claridad de la comprensión tiene su importancia propia, y también puede tener consecuencias de gran alcance para los pensamientos y las acciones. Por ejemplo, incluso cuando una banda de activistas sostiene que sus acciones terroristas obedecen a preceptos islámicos, buscando, de ese modo, extender en forma radical el alcance de los mandatos religiosos, por cierto podemos preguntarnos si en realidad se trata de eso. Sería un error obvio y grave no percibir la distinción entre una identidad islámica y la identidad de un terrorista dedicado a lo que considera la causa del islam. Percibir esta distinción no excluye, por cierto, la posibilidad intelectual de debatir si los preceptos islámicos pueden interpretarse de esta manera, pero el debate ni siquiera podría iniciarse si no se advirtiera la distinción entre una identidad islámica y las muchas identidades de un musulmán.

En realidad, la mayoría de los académicos musulmanes rechazarían por completo la afirmación de que los preceptos islámicos pueden requerir, autorizar o incluso tolerar el terrorismo, aunque muchos de ellos también sostendrían, como se analizará, que una persona no dejaría de ser musulmana incluso si interpretara sus deberes de otra manera (según la opinión de sus críticos, de manera errónea) siempre que adhiriera a las creencias y a las prácticas básicas del islam. Sin embargo, la primera cuestión consiste en no confundir el papel de una identidad religiosa particular y las diversas prioridades que una persona de esa religión particular podría elegir (por una serie de otras razones).

En segundo lugar, la distinción es significativa en la lucha contra la politización de la religión, ejemplificada no sólo por el rápido crecimiento del islam político, sino también por el vigor que ha adquirido la politización de otras religiones (ejemplificada por el alcance político de la "renacida" cristiandad, del extremismo judío o del movimiento hindutva). El mundo de la práctica –de hecho, una práctica a veces muy desagradable y brutalmente sectaria– es alimentado de manera sistemática por la confusión entre tener una religión y hacer caso omiso de la necesidad de razonar –y de la libertad de pensamiento– cuando se decide sobre asuntos que no necesariamente deben estar "limitados" por la fe religiosa. El proceso equivocado de politización puede verse, en diversos grados, en un mundo cada vez más polarizado, y puede variar desde contribuir directamente al reclutamiento de terroristas hasta aumentar la vulnerabilidad a ese reclutamiento o fomentar la tolerancia de la violencia en nombre de la religión.

Por ejemplo, la "*sharización* progresiva de Indonesia", que el académico musulmán indonesio Syafi'i Anwar describió con gran alarma, no sólo es una evolución de la práctica religiosa, sino que conlleva la difusión de una perspectiva social y política particularmente belicosa en un país tradicionalmente tolerante y de gran riqueza multicultural.[9] Algo similar puede decirse acerca de varios otros países, entre ellos Malasia, que han experimentado la rápida promoción de una cultura de enfrentamiento en nombre del islam, a pesar de su historia de diversidad cultural y de amplitud política. Para resistir la polarización política, debe hacerse hincapié en esta distinción fundamental,

9 Presentado por Michael Vatikiotis, "Islamizing Indonesia", *International Herald Tribune*, 3-4 de septiembre de 2005, p. 5. Véanse también, del mismo autor, "The struggle for Islam", *Far Eastern Economic Review*, 11 de diciembre de 2003, y "Pluralism and multiculturalism in Southeast Asia: Formulating educational agendas and programs", de Syafi'i Anwar, ICIP *Journal* 2, enero de 2005.

pues la explotación de una identidad religiosa (en este caso, la islámica) desempeña una parte muy importante en el cultivo de los conflictos de este tipo.[10]

En tercer lugar, la distinción nos permite comprender más plenamente qué está sucediendo en el interior de los países que los de afuera colocan en un casillero religioso, como es el caso del denominado mundo islámico, como si esa identificación pudiera explicar de manera abarcadora los desarrollos intelectuales que hoy tienen lugar allí. Es importante reconocer que en gran parte de los países que formalmente son estados islámicos hay constantes luchas políticas, muchos de cuyos protagonistas, incluso cuando son musulmanes devotos, no utilizan argumentos sólo basados en su identidad islámica.

Consideremos a Pakistán, que por cierto es un estado islámico, y cuya religión oficial es el islam, lo que conlleva diversas consecuencias políticas (por ejemplo, alguien que no profesara la religión musulmana no podría ser elegido presidente del país más allá de cuántos votos pudiera obtener). Y, sin embargo, la sociedad civil de ese país con gran actividad intelectual da lugar a muchos compromisos y búsquedas que no deriven de la religión. Por ejemplo, Pakistán tiene una Comisión de Derechos Humanos activa y, en muchos aspectos, sumamente exitosa que apela no sólo a los derechos islámicos, sino también a derechos humanos más generales. Aunque, a diferencia de la Comisión de Derechos Humanos de la India o de Sudáfrica –reconocidas como entidades con poder legal–, la comisión de

10 También está el tema afín de cómo se debería interpretar el islam en los contextos sociales y políticos, lo que incluye la necesidad de interpretaciones más amplias. Al respecto véase Ayesha Jalal, *Self and sovereignty; individual and community in South Asian Islam since 1850*, Londres, Routledge, 2000. Véase también Gilles Kepel, *The war for Muslim minds; Islam and the West*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2004.

Pakistán no tiene una posición legal o constitucional (en realidad, formalmente no es más que una ONG), bajo la administración de líderes visionarios de la sociedad civil como Asma Jahangir e I. A. Rehman, ha combatido mucho en favor de la libertad de las mujeres, de las minorías y de otras personas amenazadas. Su éxito se debe a que se basó en las leyes civiles de Pakistán (en la medida en que éstas no fueron mutiladas por la reforma extremista), en el coraje y en el compromiso de los disidentes civiles, en la imparcialidad de muchos miembros rectos del Poder Judicial, la existencia de una opinión pública importante y progresista, y, en última instancia, aunque no por ello menos importante, en la eficacia de los medios de comunicación en su llamado de atención hacia los tratos inhumanos y la violación de los derechos civiles. De hecho, los medios de comunicación de Pakistán, como la prensa bangladesí, también han tenido un papel activo en la investigación y en la gran difusión de casos de abuso, y en la puesta en circulación de temas humanitarios –y a veces seculares– ante un público reflexivo.[11]

De ninguna manera estos reconocimientos minimizan la necesidad de hacer frente a "la gravedad del problema que tiene Pakistán con el extremismo islámico", como dijo Husain Haqqani,

11 La creciente consolidación de los medios de comunicación vigorosos y en gran medida independientes de Pakistán, que dependen del compromiso de periodistas valientes y con visión de futuro, es un importante acontecimiento positivo para la paz y la justicia en ese país, que merece mucho más reconocimiento del que suele recibir fuera de él. El alcance y la intrepidez de periódicos tales como el *Friday Times* (promovido por el valiente y visionario Najam Sethi) y el *Herald*, y por periódicos como *The Dawn, The Nation*, el *Daily Times* y el *News*, son una razón para tener grandes esperanzas en el futuro del país. Ello habría complacido a Faiz Ahmed Faiz, el gran poeta y distinguido antiguo editor del *Pakistan Times*, quien trabajó mucho en pos de la creación de medios de comunicación pakistaníes independientes antes de que fueran destrozados por el gobierno militar y el extremismo político. Fue encarcelado, como Najam Sethi más adelante.

antiguo embajador pakistaní en Sri Lanka. Resulta críticamente importante prestar atención al diagnóstico que Haqqani ha presentado de modo persuasivo en cuanto a que "la desproporcionada influencia ejercida por los grupos fundamentalistas de Pakistán es el resultado del auspicio estatal de dichos grupos", y a su advertencia respecto de que "un ámbito dominado por ideologías islámicas y militaristas constituye un caldo de cultivo ideal para los radicales y el radicalismo exportable".[12] Estas cuestiones deben abordarse en niveles diferentes, y requieren una reforma del gobierno y de las fuerzas armadas, que se ejerza presión en pos de los derechos democráticos, dando más libertad de acción a los partidos políticos no religiosos y no extremistas, y que se tomen medidas con los campos de adiestramiento y con las escuelas fundamentalistas que atraen a los alumnos hacia la militancia y el enfrentamiento. Sin embargo, debemos prestar atención a la lucha que tiene lugar en Pakistán, en la que su fuerte comunidad intelectual ha desempeñado un valioso papel, a veces visionario. De hecho, el análisis penetrante de Husain Haqqani es parte de este valioso movimiento constructivo. La "guerra contra el terror" encabezada por los Estados Unidos se ha preocupado tanto por los movimientos militares, la diplomacia interestatal, los diálogos intergubernamentales y el trabajo con los dirigentes (en todo el mundo, no sólo en Pakistán) que se ha descuidado en gran medida la importancia de la sociedad civil, a pesar del trabajo que ésta realiza en circunstancias verdaderamente difíciles.

12 Husain Haqqani, "Terrorism still thrives in Pakistan", *International Herald Tribune,* 20 de julio de 2005, p. 8. Véase también su perspicaz e informativo libro *Pakistan: Between mosque and military*, Washington, D.C., Carnegie Endowment for International Peace, 2005. Véanse también Ahmed Rashid, *Taliban: The story of the Afghan warlords*, Londres, Pan, 2001, y *Taliban: Islam, oil and the new great game in Central Asia*, Londres, Tauris, 2002 [trad. esp.: *Los talibán: el Islam, el petróleo y el nuevo "gran juego" de Asia central*, Barcelona, Península, 2001].

En Pakistán, las actividades humanistas tienen una rica historia, y esta tradición debe ser celebrada y respaldada. Sus admirables resultados han recibido la atención mundial en diferentes contextos. Por ejemplo, el enfoque del desarrollo humano para comprender el progreso económico y social –se juzga el progreso no sólo por el crecimiento del producto bruto interno, sino por la mejora de las condiciones de vida de la gente– fue promovido en el mundo por un economista y antiguo ministro de Finanzas pakistaní, Mahbub ul Haq.[13] Este enfoque ha sido muy utilizado en el ámbito internacional, e incluso en Pakistán, para evaluar las deficiencias de las políticas públicas (con frecuencia, la crítica ha sido virulenta), y continúa siendo uno de los puntales de los esfuerzos de las Naciones Unidas en favor del desarrollo económico y social. Es importante reconocer que las mercancías nucleares clandestinas de A. Q. Khan no son los únicos elementos que Pakistán ha exportado.

Las importantes contribuciones no confesionales de este tipo se inspiran en la amplia visión que tienen las personas involucradas, no específicamente en su religiosidad; sin embargo, ello no llevó a alguien como Mahbub ul Haq a ser menos musulmán. Su fe religiosa era fuerte, como puedo confirmar por haber tenido el privilegio de conocerlo y de ser su gran amigo (desde nuestra época como universitarios en Cambridge a principios de 1950 hasta su repentina muerte en 1998). Es muy importante comprender la distinción entre la gran variedad de compromisos de los musulmanes y su identidad islámica en sentido estricto.

13 Véanse los *Informes sobre el Desarrollo Humano*, publicados anualmente por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), proyecto que fue iniciado y, durante muchos años, dirigido por Mahbub ul Haq. Después de la muerte prematura de Mahbub ul Haq, este trabajo en gran medida secular fue llevado a cabo en Pakistán por un instituto fundado por él (ahora hábilmente dirigido por su viuda, Khadija Haq).

La cuarta razón para destacar la importancia de esta distinción es que pocas veces, o casi nunca, se la tiene en cuenta en algunas de las "batallas contra el terrorismo" que se libran en la actualidad, lo que puede tener efectos muy contraproducentes y, creo, de hecho los tiene. Por ejemplo, los intentos por combatir el terrorismo trayendo a la religión "al propio lado" no sólo han sido bastante poco efectivos, sino que, en mi opinión, también muestran una grave desorientación conceptual. Evidentemente, este tema requiere de un análisis mayor.

EL COMBATE CONTRA EL TERRORISMO Y LA COMPRENSIÓN DE LAS IDENTIDADES

La confusión entre las identidades plurales de los musulmanes y su identidad islámica en particular no es sólo un error descriptivo; en el precario mundo en el que vivimos tiene serias consecuencias sobre las políticas para la paz. Hay mucha ansiedad en el mundo contemporáneo con respecto al terrorismo y a los conflictos mundiales, lo que no podría ser de otro modo, dado que las amenazas son reales y es imperiosa la necesidad de hacer algo para superar estos peligros. Las medidas tomadas en años recientes incluyeron las intervenciones militares en Afganistán y en Irak. Estos temas son importantes para el debate público (debo confesar que he sido completamente escéptico respecto de las políticas elegidas por los miembros de la coalición, especialmente en el caso de la intervención en Irak), pero aquí me concentraré en otro aspecto del enfoque global sobre los conflictos y el terrorismo, que considera políticas públicas vinculadas con las relaciones culturales y la sociedad civil.

Como se dijo en el primer capítulo, este libro se ocupa especialmente del marco conceptual dentro del cual se perciben y se comprenden estos enfrentamientos, y de cómo se interpretan los pedidos de acción pública. En este sentido, resulta confuso el hecho de que se utilice una sola categorización de los pueblos, pues esta confusión contribuye a hacer aun más inflamable el mundo en que vivimos. La cuestión a la que me refiero es mucho más sutil que las opiniones burdas y abusivas acerca de otras culturas que hacen algunas personas en Occidente, como el irrefrenable teniente coronel William Boykin del Ejército de los Estados Unidos (cuya afirmación de que el Dios cristiano era "más grande" que el Dios islámico se trató en el primer capítulo). Resulta fácil percibir la torpeza y la necedad de las opiniones de este tipo.

No obstante, clasificar a las personas exclusivamente en términos de filiaciones singulares tejidas en torno de las identidades religiosas, si bien no constituye un vilipendio grosero como en el caso anterior, puede considerarse un problema mayor y más general por las terribles consecuencias a que puede conducir. En particular, ello es esencial para comprender la naturaleza y la dinámica de la violencia y del terrorismo en el mundo contemporáneo. La división religiosa del mundo da lugar a una concepción sumamente engañosa de los pueblos y de las diversas relaciones que existen entre ellos. Asimismo, tiene el efecto de intensificar a tal punto una distinción particular entre una persona y otra, que termina por excluir todas las otras cuestiones importantes.

Al abordar lo que se denomina "terrorismo islámico", se ha debatido si el hecho de ser musulmán exige un tipo de militancia fuertemente confrontativa, o si, como han sostenido muchos líderes mundiales de manera cordial e incluso inspiradora, un "verdadero musulmán" debe ser un individuo tolerante. La nega-

ción de la necesidad de una lectura confrontativa del islam es, por cierto, adecuada y en extremo importante, y en ese sentido Tony Blair merece el reconocimiento por lo que ha hecho al respecto. Sin embargo, en cuanto a la frecuente invocación de Blair de la "verdadera y moderada voz del islam", debemos preguntarnos si es posible, o necesario, definir a un "verdadero musulmán" en términos de sus creencias políticas y sociales sobre el enfrentamiento y la tolerancia, respecto de los cuales históricamente los musulmanes han adoptado, como ya se mencionó, posturas muy diferentes. El efecto de este enfoque político centrado en la religión, y de las políticas institucionales que ha generado (con frecuentes anuncios como, para citar un ejemplo: "el gobierno se reunirá con los líderes musulmanes en la próxima etapa vital destinada a consolidar un frente unido"), ha sido el de reafirmar y fortalecer la voz de las autoridades religiosas mientras se les restaba importancia a las instituciones y a los movimientos no religiosos.

La dificultad que implica actuar basándose en el supuesto de una identidad singular –la religiosa– no es, por cierto, un problema especial que sólo concierne a los musulmanes. También se verificaría en cualquier intento por comprender las opiniones políticas y los juicios sociales de personas que son cristianas, judías, hindúes o sijs, basándose, principal o únicamente, en lo que sus supuestos líderes religiosos declaran en calidad de voceros de sus "rebaños". La clasificación singular otorga una voz dominante a las figuras del establishment de la respectiva jerarquía religiosa, y se rebajan otras perspectivas –o directamente se las eclipsa–.

En la actualidad, existe preocupación –y cierto asombro– por el hecho de que, a pesar de los intentos por convocar a un diálogo sobre la paz mundial y nacional al establishment religioso de los musulmanes y de otros grupos no cristianos, continua-

ron floreciendo el fundamentalismo religioso y el reclutamiento militante, incluso en países occidentales. Y, sin embargo, esto no debería sorprender. El hecho de que se intente reclutar a líderes religiosos y clérigos con el fin de respaldar las causas políticas, a la vez que se intenta redefinir a las religiones involucradas en términos de actitudes políticas y sociales, subestima el significado de los valores no religiosos que los individuos puedan tener, y que de hecho tienen, en su propio ámbito, sean o no religiosos.

Es obvio que los intentos por reclutar a los mulás y al clero para que desempeñen una función fuera de la jurisdicción inmediata de la religión podrían repercutir en lo que se predica en las mezquitas y en los templos. No obstante, también desacredita las iniciativas cívicas que pueden tomar, y de hecho toman, las personas de religión musulmana (y otros) para hacer frente a lo que esencialmente son problemas políticos y sociales. Además, también intensifica el sentimiento de distancia entre los miembros de diferentes comunidades religiosas, exagerando sus diferencias religiosas a menudo a expensas de otras identidades (entre ellas, la de ser ciudadano del país en cuestión), que podrían haber tenido un papel más unificador. ¿Debería un ciudadano británico que es musulmán depender de los líderes de su comunidad religiosa para comunicarse con el primer ministro de su país, que se ha mostrado particularmente entusiasmado en el diálogo con los líderes religiosos?

No debería sorprender que pasar por alto todas las identidades de las personas con excepción de las relacionadas con la religión sea una manera problemática de intentar reducir el sectarismo religioso. Este problema también surge nítidamente cuando se considera la situación política más difícil y más turbulenta de Irak y Afganistán, desgarrados por la guerra. Las elecciones y el referéndum realizados en Irak en 2005 tuvieron un éxito considerable según sus propios criterios de evaluación:

las elecciones tuvieron lugar, votó una proporción bastante alta del electorado y las violentas interrupciones no estropearon el esfuerzo. Y, sin embargo, en ausencia de oportunidades para un diálogo abierto y participativo –más allá de las que brindaban las instituciones religiosas–, el proceso de votación fue, como era predecible, sectario y estuvo determinado por las categorías religiosas y étnicas. La participación de individuos de diferentes grupos (chiítas, sunitas, kurdos) pareció tener la rígida mediación de los voceros respectivos, y hubo escasas posibilidades de que los aspectos relativos a la ciudadanía de esos individuos evolucionaran y florecieran.

A pesar de los numerosos logros del gobierno de Karzai en Kabul (por cierto, se ha logrado mucho), en Afganistán existe un problema similar, aunque menos intenso, debido que la política oficial depende de los líderes tribales y de los consejos religiosos, y no se propone un cultivo más riguroso, de crítica importancia, de las interacciones y los diálogos abiertos que podrían ir más allá de la política religiosa. Considerar la filiación religiosa como una identidad que todo lo abarca puede representar una gran pérdida en política. Dados los terribles desafíos que enfrentan las autoridades afganas, es necesario ser paciente con las propuestas que se están experimentando; sin embargo, las posibles dificultades a largo plazo como resultado de haber tomado esta estrecha ruta deben expresarse sin comprometer la admiración por los logros del gobierno de Karzai.

En cuanto al peligro mundial que representa el terrorismo, tenemos razones para esperar de los líderes del mundo que lo combaten una mayor claridad de pensamiento de la que muestran actualmente. La confusión generada por una creencia implícita en la concepción singularista de la identidad presenta serias barreras para superar el terrorismo mundial y crear un mundo sin una violencia de base ideológica. El reconocimiento de iden-

tidades múltiples y de un mundo más allá de filiaciones religiosas, incluso para personas muy religiosas, posiblemente logre algún cambio en el atribulado mundo en que vivimos.

TERRORISMO Y RELIGIÓN

Tuve el privilegio de conocer un poco a Daniel Pearl. Asistió a una de mis charlas en París en el verano de 2000, y luego mantuvimos una conversación bastante larga. En ese entonces, él sabía que pronto sería enviado a Bombay (o Mumbai, como se llama ahora), como corresponsal del *Wall Street Journal*. Luego, a principios de febrero de 2001, volví a verlo en Bombay, y tuvimos la posibilidad de continuar nuestra conversación. Me sorprendió la notable inteligencia de Pearl y su compromiso con la búsqueda de la verdad y, a través de ella, su aporte para crear un mundo mejor y menos injusto. También hablamos, sobre todo durante nuestro primer encuentro, acerca de cómo la violencia en el mundo a menudo es sembrada por la ignorancia y la confusión, y también por las injusticias desatendidas. Me conmovió, intelectual y emocionalmente, la dedicación de Daniel Pearl a la lucha por la paz y la justicia mediante la promoción de la comprensión y el esclarecimiento. Esa dedicación a la investigación finalmente le costaría la vida, cuando los terroristas lo capturaron y lo ejecutaron en Pakistán un año después de nuestra última reunión.

El padre de Daniel, Judea Pearl, presidente de la Fundación Daniel Pearl, dedicada al entendimiento intercultural, expresó recientemente su frustración en un emotivo y esclarecedor artículo sobre el resultado de una importante reunión de académicos musulmanes celebrada en Ammán, Jordania. El congreso,

al que asistieron 170 religiosos y expertos islámicos de cuarenta países, intentó definir "la realidad del islam y su papel en la sociedad contemporánea". El comunicado final del congreso de Ammán, publicado el 6 de julio de 2005, manifestaba de modo categórico: "No es posible declarar apóstata a ningún grupo de musulmanes que crea en Alá, el Todopoderoso y Sublime, y Su Mensajero (que la Paz y las Bendiciones sean con Él) y los pilares de la fe, y respete los fundamentos del islam y no niegue ningún precepto obligatorio de la religión".[14] Judea Pearl se sintió desilusionado, aunque es demasiado moderado y tolerante para expresar ira, con la conclusión de que "la creencia en los principios básicos de la fe brinda una protección inmutable respecto de los cargos de apostasía". Señala que ello implica que "Bin Laden, Abu Musab al-Zarqawi y los asesinos de Daniel Pearl y Nick Berg continuarán siendo miembros *bona fide* de la fe musulmana, siempre que no renuncien a ella en forma explícita".

La desilusión de Judea Pearl reflejó la esperanza que había albergado acerca de que los horribles actos de terror no sólo serían denunciados por los académicos musulmanes (algo que, de hecho, hicieron en términos nada inequívocos), sino que también serían razón suficiente para la excomunión religiosa. Sin embargo, la excomunión no tuvo lugar, y dada la manera en que los requisitos de ser musulmán se definen en el islam, no podría haberlo tenido. En el caso de Judea Pearl, la desilusión es totalmente natural, pero cuando se tiene la misma expectativa en la estrategia para combatir el terrorismo mundial, se puede preguntar legítimamente si los estrategas occidentales tienen buenas razones para esperar que una religión combata al terrorismo declarando que los terroristas son apóstatas. Esa expectativa se

14 Judea Pearl, "Islam struggles to stake out its position", *International Herald Tribune*, 20 de julio de 2005.

frustró en Ammán, pero, ¿era razonable que los estrategas albergaran una expectativa tal?

Como se analizó anteriormente, debemos preguntar si es posible definir a un "verdadero musulmán" en términos de sus creencias sobre el enfrentamiento y la tolerancia, acerca de las cuales el islam no se pronuncia, y acerca de las cuales los musulmanes han asumido posturas muy distintas a lo largo de los siglos. Desde luego, esta libertad le permitió al rey Abdullah II de Jordania afirmar con certeza, como hizo durante el mismo congreso, que "los actos de violencia y de terrorismo llevados a cabo por ciertos grupos extremistas en nombre del islam eran totalmente contradictorios con los principios y la ideología del islam". Pero este diagnóstico, y la reprimenda, no da razones para afirmar que las personas en cuestión deban ser consideradas "apóstatas", y es precisamente éste el punto esencial que sostuvieron los académicos musulmanes en la declaración de Ammán. La apostasía es una cuestión que atañe a la creencia religiosa básica y a la práctica específica; no se trata de la corrección para interpretar los principios sociales o políticos o de la rectitud de la sociedad civil, ni siquiera de identificar lo que la mayoría de los musulmanes consideraría una conducta social terrible o un comportamiento político abominable.

LA RIQUEZA DE LAS IDENTIDADES MUSULMANAS

Si la única identidad de un musulmán residiera en ser islámico, con seguridad todos los juicios morales y políticos de esa persona deberían relacionarse específicamente con la valoración religiosa. Esa ilusión singularista subyace en el intento occidental –en particular angloamericano– de reclutar al islam para la lla-

mada guerra contra el terrorismo.[15] La renuencia a distinguir entre (1) la variedad de asociaciones y filiaciones de un musulmán (que pueden variar mucho entre persona y persona), y (2) su identidad islámica en particular, tentó a los líderes occidentales a librar batallas políticas contra el terrorismo mediante la exótica ruta de definir –o redefinir– el islam. Hay que reconocer que hasta ahora este enfoque singularista no sólo ha logrado poco, sino que en realidad no se puede esperar que logre mucho dada la distinción entre las cuestiones religiosas, por un lado, y otros asuntos sobre los que los musulmanes, independientemente de cuán religiosos sean, tienen que tomar sus propias decisiones. Aunque resulte difícil trazar el límite entre ambos campos, el ámbito de la excomunión y la apostasía religiosas no puede extenderse mucho más allá de los principios centrales bien establecidos de los cánones y la práctica islámicos. La religión no es, ni puede ser, la identidad omnicomprensiva de una persona.[16]

Desde luego, es verdad que en repetidas ocasiones los denominados terroristas islámicos han tratado de extender el papel de la religión a otras esferas, lo que es contrario (como observó

15 En este punto es particularmente relevante advertir la perspicaz distinción presentada por Mahmood Mamdani con tanta claridad: "Mi objetivo es cuestionar la suposición generalizada [...] de que las tendencias religiosas extremistas pueden equipararse con el terrorismo político. El terrorismo no es un efecto necesario de las tendencias religiosas, ya sean fundamentalistas o seculares. Mejor dicho, el terrorismo nace de la confrontación política" (*Good Muslim, bad Muslim: America, the Cold War, and the roots of terror*, NuevaYork, Doubleday, 2004, pp. 61-62).

16 Ello no significa negar que el ámbito de los principios islámicos pueda definirse de maneras algo diferentes; véase, por ejemplo, la distinción de M. Syafi'i Anwar entre el "enfoque legal-exclusivo" y el "enfoque sustantivo-inclusivo" en su trabajo "The future of Islam, democracy, and authoritarianism in the Muslim world", ICIP *Journal* 2, marzo de 2005. Sin embargo, ninguna de las variantes puede hacer que la religión sea la identidad abarcadora de una persona.

correctamente el rey Abdullah) a los principios genuinamente aceptados en el ámbito del islam. También es verdad que los reclutadores de terroristas pretenden que los musulmanes olviden que tienen otras identidades, que deben tomar decisiones respecto de muchos asuntos políticos y morales importantes y asumir la responsabilidad de sus decisiones, en vez de ser conducidos por las ideas de los reclutadores basadas en su extraña lectura del islam. Las suposiciones erróneas comprometidas en dichos intentos pueden, por cierto, ser examinadas y criticadas, pero la estrategia de intentar detener ese reclutamiento declarando que los reclutadores son "apóstatas" también llevaría a extender el alcance de la religión –temo que en una forma algo singularista– más allá de su ámbito establecido.

El reconocimiento básico de la multiplicidad de identidades militaría contra el hecho de intentar ver a las personas sólo en términos religiosos, independientemente de cuán religiosos sean en el ámbito de la religión. En Gran Bretaña y en los Estados Unidos, los intentos por enfrentar el terrorismo con la ayuda de la religión han tenido el efecto de magnificar la voz de los religiosos islámicos y de otros miembros del establishment religioso sobre asuntos que no pertenecen al ámbito de la religión, en un momento en que las funciones políticas y sociales de los musulmanes en la sociedad civil, entre ellas la práctica de la democracia, necesitan ser fortalecidas y obtener un apoyo mucho mayor. Lo que el extremismo religioso ha hecho para degradar y desacreditar la acción política responsable de los ciudadanos (más allá de su etnicidad religiosa) en cierta medida ha sido reforzado y no erradicado por el intento de combatir el terrorismo procurando reclutar al establishment religioso para "el lado correcto". Al desacreditar las identidades política y social por oposición a la identidad religiosa, la sociedad civil ha sido la perdedora, precisamente en un momento en que existe una apremiante necesidad de fortalecerla.

5
Occidente y antioccidente

La resistencia a la "occidentalización" tiene una fuerte presencia en el mundo actual. Puede manifestarse a través del rechazo de ideas que se perciben como "occidentales", aun cuando esas ideas hayan nacido y florecido en muchas sociedades no occidentales, y formen parte del pasado común del mundo. Por ejemplo, no hay nada exclusivamente "occidental" en valorar la libertad o en defender el razonamiento público. Y, sin embargo, el hecho de que estas ideas hayan sido etiquetadas como "occidentales" puede generar en otras sociedades una actitud negativa hacia ellas. En efecto, eso es lo que se observa en diferentes formas de retórica antioccidental, desde la defensa de los "valores asiáticos" (como ocurrió, en particular, en el este de Asia en la década de 1990) hasta la obstinación en torno de que los "ideales islámicos" deben de ser profundamente hostiles a todo lo que Occidente representa (actitud que en los últimos años ha ganado considerable terreno).

En parte, esta fijación con Occidente, o con el *supuesto* Occidente, radica en la historia del colonialismo. A lo largo de los últimos siglos, el imperialismo occidental no sólo socavó la independencia política de los países gobernados o dominados por las potencias coloniales, sino que generó una obsesión con Occidente, que se manifestaba de diversas maneras: desde una imitación poco original, hasta una decidida hostilidad. La

dialéctica de la mente colonizada incluye tanto admiración como encono.

Sería un error interpretar el encono hacia Occidente sólo como una reacción al maltrato, la explotación y la humillación realmente sufridas bajo la dominación colonial. La alienación poscolonial es más que una reacción a la verdadera historia de abuso. Debemos ir más allá y no sólo buscar una explicación inmediata invocando la reacción de "ojo por ojo". Volveré sobre este aspecto más adelante.

Y, sin embargo, también es importante reconocer y recordar que hubo abusos graves y que, a veces, la memoria social de esas transgresiones reales –preservada en prosa o en poesía– aún hoy anima las actitudes antioccidentales. Hoy, cuando una cálida nostalgia por los imperios de ayer –por el británico en particular– parece resurgir en Europa (y, sorprendentemente, incluso en los Estados Unidos) vale la pena recordar que la percepción de la iniquidad del colonialismo no era totalmente infundada.

Además de las infracciones y las atrocidades cometidas por los amos coloniales (bien ilustradas por la conocida masacre de Amritsar en la India el 13 de abril de 1919, cuando 379 personas desarmadas fueron acribilladas en una reunión pacífica), su actitud psicológica general hacia los pueblos sometidos generó muchas veces un fuerte sentimiento de humillación y la imposición de un sentimiento de inferioridad. En la dialéctica de los dominados, la función de la humillación colonial merece, por lo menos, tanta atención como la influencia de la asimetría económica y política impuesta por las autoridades imperiales.

En *El progreso del peregrino*, John Bunyan habla acerca del "valle de la humillación", que él conocía bien pues había pasado muchos años en prisión. De hecho, comenzó a escribir el libro durante su segundo encarcelamiento, que ocurrió en la década de 1670 (el libro fue publicado en 1678). Sin embargo, por más

desgarradora que sea la descripción de ese valle imaginado, no puede compararse con el mundo de la indignidad y la degradación que, por ejemplo, África experimentaba ya en el siglo XVII. África, cuna de la raza humana y responsable de muchos de los desarrollos pioneros de la civilización mundial, comenzaba a convertirse en un continente de dominación europea y en el terreno de caza de esclavos, que serían transportados como animales al Nuevo Mundo.

No pueden exagerarse los efectos devastadores de la humillación de vidas humanas. Los males históricos del comercio de esclavos y de la colonización (y las ofensas raciales que se sumaron a la injuria física y social) fueron considerados "la guerra contra África" por la Comisión Independiente sobre África, presidida por Albert Tevoedjre, que establece que en la actualidad la tarea principal de África es "ganar la guerra contra la humillación" (título del informe).[1] Como argumenta la comisión, el sometimiento y la denigración de África a lo largo de los últimos siglos han dejado un legado enormemente negativo contra el cual la población del continente debe combatir. Ese legado incluye no sólo la devastación de antiguas instituciones y la oportunidad perdida de construir otras nuevas, sino también la destrucción de la confianza social, de la que dependen tantas otras cosas.

En otras regiones ocurrió algo parecido. Ahora que el verdadero recuerdo del imperio británico en la India se ha vuelto más borroso en Gran Bretaña y la nostalgia por él (junto con el sabor del curry) es muy fuerte, vale la pena recordar que la compleja actitud de los habitantes del sur de Asia hacia Gran Bretaña

1 Albert Tevoedjre, *Winning the war against humiliation*, Nueva York, UNDP, 2002. Informe de la Comisión Independiente sobre África y los desafíos del tercer milenio. Ésta es la traducción inglesa de un informe originalmente publicado en francés, *Vaincre l'humiliation*, París, 2002.

incluye reacciones frente a algunos componentes particularmente poco atractivos de la mente imperial que coexistieron con otros elementos. Nunca hubo escasez de indófilos en la jerarquía imperial, y ellos eran particularmente importantes en el siglo XVIII. Sin embargo, a partir de principios del siglo XIX, una vez que se estableció el imperio, la necesidad de mantener cierta distancia se volvió una parte crucial de la educación del funcionario británico.[2] Una de las razones fundamentales de ello fue bien explicada en la famosa *Historia de la India* de James Mill, lectura obligada de los cuadros imperiales que estaban a punto de emprender el viaje a ese país, a saber: mientras que "nuestros antepasados, aunque rudos, eran sinceros", "bajo el brillante exterior de los hindúes subyace una disposición general hacia el engaño y la perfidia".[3] El libro, que Mill había escrito sin haber visitado la India ni siquiera una vez y sin saber leer ninguna lengua india, fue considerado totalmente fidedigno por parte del gobierno británico, y Lord Macaulay, que pronto se convertiría en el administrador británico más poderoso de la India, lo describió como, "en su conjunto, el mayor libro histórico que apareció en nuestra lengua desde el de Gibbon".[4]

En esta "biblia para el funcionario británico en la India", Mill también dejó claro que si bien algunos consideraban que los indios y los hindúes eran "un pueblo de una elevada civilización", él había determinado que "en realidad sólo habían dado

2 La fascinante novela de William Dalrymple acerca del amor a través de las barreras raciales en la India del siglo XVIII –*White Mughals*, Londres, Flamingo, 2002–, cuando cerca de un tercio de los hombres británicos de la India estaba viviendo con mujeres indias, sería difícil de repetir en el siglo siguiente, cuando las relaciones imperiales se hicieron cada vez más duras.

3 James Mill, *The history of British India*, Londres, 1817 / Chicago, University of Chicago Press, 1975, p. 247.

4 Citado en la introducción a Mill de John Clive, *The history of British India*, *op. cit.*, p. VIII.

algunos de los pasos más tempranos en el progreso hacia la civilización".[5] Para ilustrarlo, permítaseme analizar brevemente una de las diversas denuncias que llenan las páginas de Mill, relacionada con su evaluación de la astronomía india clásica. Específicamente, concierne a los argumentos en favor de la rotación de la Tierra y un modelo de atracción gravitacional propuesto por Aryabhata, nacido en 476 d.C., argumentos que más tarde también fueron investigados por los astrónomos indios Varahamihira y Brahmagupta en los siglos VI y VII respectivamente. Estas obras eran muy conocidas en el mundo árabe, donde generaron mucha polémica. De hecho, el libro de Brahmagupta fue traducido al árabe en el siglo VIII y vuelto a traducir por el matemático iraní Alberuni en el siglo XI (pues Alberuni pensó que el trabajo árabe anterior era algo defectuoso).

A fines del siglo XVIII, William Jones, que servía en la Compañía de las Indias Orientales, en Calcuta, se enteró de la existencia de estos antiguos documentos en sánscrito y expresó admiración por esos primeros trabajos indios de astronomía.[6] En su comentario al respecto, Mill manifestó un total asombro ante la credulidad de Jones.[7] Luego de ridiculizar lo absurdo de

5 Mill, *The history of British India*, *op. cit.*, pp. 225-226.

6 William Jones suele ser considerado como un "orientalista" por excelencia, lo cual era en un sentido obvio. Sin embargo, cualquier propuesta de encontrar los atributos comunes de las actitudes compartidas por todos los orientalistas –desde William Jones hasta James Mill– sería difícil de sostener. Acerca de ello, véase el capítulo 7, "Indian traditions and Western imagination", de mi libro *The argumentative Indian*, *op. cit.*

7 Mill encontró en las creencias de Jones acerca de las matemáticas y la astronomía indias "pruebas de la vana credulidad con la que se consideró por un tiempo el estado de la sociedad entre los hindúes", y particularmente le hacía gracia que Jones hubiese hecho esas atribuciones "con cierta credulidad" (*The history of British India*, *op. cit.*, pp. 223-224). Desde un punto de vista sustantivo, Mill amalgama las afirmaciones obvias con respecto a (1) el principio de atracción gravitacional; (2) la rotación diaria de la Tierra;

esta atribución y de comentar acerca de las "pretensiones e intereses" de los informantes indios de Jones, Mill llegó a la conclusión de que era "extremadamente natural que Sir William Jones, en contacto con expertos indios familiarizados con las ideas de filósofos europeos respecto del sistema del universo, oyera de ellos que esas ideas estaban contenidas en sus propios libros".[8] Por tanto, la creencia de Mill en la "disposición general al engaño y la perfidia" de los indios terminó teniendo una función explicativa en su historia de la India.

Al cabo de un amplio ataque a los supuestos logros indios, en particular en matemática y ciencia, Mill llegó a la conclusión de que la civilización india estaba a la par de "otras inferiores" que él conocía: "casi igual a la china, la persa y la árabe", y que era tan inferior como "otras naciones subordinadas, los japoneses, los cochinchinos, los siameses, los birmanos y hasta los malayos y los tibetanos".[9] Luego de esa amplia evaluación, si estas "naciones subordinadas" fueran presa de algún encono hacia el Occidente colonizador, podría ser algo injusto atribuirlo simplemente a la paranoia autogenerada.

DIALÉCTICA DE LA MENTE COLONIZADA

Y, sin embargo, es necesario superar los limitados horizontes de la mente colonizada y su fijación con Occidente –ya sea por resentimiento o por admiración–. No tiene sentido autoperci-

---

(3) el movimiento de la Tierra alrededor del sol. Las preocupaciones de Aryabhata y Brahmagupta concernían principalmente a las dos primeras, sobre las que se hicieron aseveraciones específicas, a diferencia de la tercera.

8 Mill, *The history of British India*, *op. cit.*, pp. 223-224.

9 *Ibid.*, p. 248.

birse sobre todo como alguien que fue (o cuyos antepasados fueron) tergiversado o maltratado por los colonialistas, por verdadera que pueda ser esa identificación.

Sin duda, hay ocasiones en las que ese diagnóstico puede ser muy relevante. Dada la permanencia de algunas asimetrías coloniales en diferentes formas –el término "neocolonialismo" muchas veces se usa para referirse a ellas– y la poderosa tentación de ver un gran mérito en los pasados ordenamientos imperiales, esas ocasiones pueden surgir con cierta frecuencia. Sin embargo, llevar una vida en la que el resentimiento contra una inferioridad impuesta por la historia pasada llega a dominar nuestras prioridades actuales es injusto con uno mismo. También puede desviar en gran medida la atención hacia otros objetivos que quienes provienen de las antiguas colonias tienen motivo para valorar y perseguir en el mundo actual.

Sin duda, la mente colonizada se muestra obsesionada de manera parasitaria con su antigua relación con las potencias coloniales. Mientras que el impacto de semejante obsesión puede adoptar muchas formas distintas, esa dependencia difícilmente llegue a ser una buena base para la autocomprensión. Como analizaré en breve, la naturaleza de esta "autopercepción reactiva" ha tenido efectos de largo alcance en los asuntos actuales. Esto incluye (1) el hecho de haber alentado una hostilidad innecesaria hacia muchas ideas mundiales (tales como la democracia y la libertad personal) bajo la errónea impresión de que son ideas "occidentales"; (2) la contribución a una lectura distorsionada de la historia intelectual y científica del mundo (a saber, lo que es intrínsecamente "occidental" y lo que tiene una herencia mixta); (3) la tendencia a alentar el incremento del fundamentalismo religioso e, incluso, del terrorismo internacional.

Considero que ésta es una extensa lista de aportes directos e indirectos, pero antes de dedicarme a ellos con más detenimiento,

quisiera ilustrar la naturaleza de esta autopercepción reactiva con un ejemplo histórico que involucra la identidad intelectual y que concierne a la interpretación del pasado de la India y a la autopercepción de la identidad india.[10] La subestimación colonial –como la de James Mill– de los logros de la India en ciencia y en matemática contribuyó a una autopercepción "adaptada" que eligió "su propio terreno" para la competencia con Occidente e hizo hincapié en la ventaja comparativa de la India en asuntos "espirituales". Partha Chatterjee analizó el surgimiento de esta actitud:

> El nacionalismo anticolonial crea su propio territorio de soberanía dentro de la sociedad colonial mucho antes de su batalla política con el poder imperial. Lo hace dividiendo el mundo de instituciones y prácticas sociales en dos territorios: el material y el espiritual. El material es el territorio de lo "exterior", de la economía y del arte de gobernar, de la ciencia y de la tecnología, un territorio donde Occidente había demostrado su superioridad y Oriente había sucumbido. En este territorio, la superioridad occidental debía ser reconocida, y sus logros cuidadosamente estudiados e imitados. El espiritual, por otro lado, es un territorio "interior" que lleva las marcas "esenciales" de la identidad cultural. Por tanto, cuanto mayor es el éxito en la imitación de las habilidades occidentales en el territorio material, mayor es la necesidad de preservar la diferenciación de nuestra cultura espiritual. Considero que esta fórmula es una característica fundamental de los nacionalismos anticoloniales en Asia y África.[11]

10 *The argumentative Indian*, *op. cit.*, caps. 6, 7 y 16.

11 Partha Chatterjee, *The nation and its fragments*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1993, p. 6.

Es posible que el diagnóstico perspicaz de Chatterjee esté demasiado “centrado en la India”, y su conclusión inclusiva desde el punto de vista geográfico –que cubre “Asia y África”– tal vez sea una generalización basada en la experiencia del subcontinente indio en particular durante el siglo XIX. Sin duda, las autoidentidades reactivas pueden operar de muchas maneras distintas en diferentes regiones y tiempos. Sin embargo, creo que sería correcto aceptar que Chatterjee identifica adecuadamente un aspecto importante de las tendencias que se desarrollaron en muchas partes de los imperios europeos en Asia y África, entre ellos el subcontinente indio durante el dominio británico. Ciertamente, alentó a los indios a avanzar con su “pie espiritual”, en gran medida, como una reacción a una lectura imperial bastante desdeñosa de la pasada historia de la investigación y de la ciencia en la India.[12] Este enfoque selectivo, que si bien combatía las afirmaciones imperiales de superioridad total (la base espiritual era “nuestra”, afirmaban), tuvo el efecto de descuidar y de desacreditar una enorme parte del patrimonio científico y matemático de la India. En efecto, en este aspecto consolidó la mala interpretación de James Mill del pasado intelectual de la India en lugar de resistirse a ella.

También hay un ejemplo de un patrón más general de desarrollo de la identidad reactiva. Una de las rarezas del mundo poscolonial es la forma en la que muchas personas no occidentales tienden hoy a pensar en sí mismas como esencialmente “los otros”, según lo analizó bellamente el filósofo Akeel Bilgrami en un trabajo titulado “¿Qué es un musulmán?”.[13] Se les pide,

12 Sobre este y otros temas, véase también *The argumentative Indian*, *op. cit.*, caps. 1-4 y 6-8.

13 Akeel Bilgrami, “What is a Muslim?”, en Kwame Anthony Appiah y Henry Louis Gates (eds.), *Identities*, Chicago, Chicago University Press, 1995.

por tanto, que definan su identidad principalmente en términos de ser *diferentes de* los occidentales, y parte de esta "otredad" puede verse en el surgimiento de diversas autodefiniciones que caracterizan el nacionalismo cultural o político, e incluso en el aporte que esta visión reactiva hace al fundamentalismo.

Mientras que estos puntos de vista "no occidentales" –y a veces "antioccidentales"– suponen una búsqueda enfática de independencia respecto del dominio colonial, en los hechos dependen por completo de lo extranjero de un modo negativo y contrario. La dialéctica de la mente cautiva puede conducir a una autopercepción profundamente parcial y parasitariamente reactiva. Asimismo, este modo singular de pensar puede manifestarse tratando de "vengarse" de Occidente (lo que muchos terroristas consideran que están haciendo, con referencias explícitas o implícitas a las atrocidades del período colonial), y de buscar justicia en el mundo actual invocando las ofensas pasadas y presentes del mundo occidental. También puede manifestarse de modo más positivo tratando de "alcanzar a Occidente", tratando de "ganarle con sus propias armas", o intentando construir una sociedad que "hasta los occidentales deban admirar". Estos programas positivos tal vez no tengan el espíritu de contradicción y la ira imprudente del programa reparador o retributivo, pero hacen que nuestra identidad esté profundamente supeditada a la relación con los otros. Los amos coloniales de ayer siguen ejerciendo una enorme influencia sobre la mente poscolonial actual.

Otra consecuencia desafortunada de verse como "el otro" es que tiende a hacer que la expropiación occidental de la herencia mundial de las ideas políticas universalistas (tales como la importancia de la libertad o del razonamiento democrático) sea mucho más dañina. Un diagnóstico errado de lo que es "occidental" (algo muy común, como se analizó en el capítulo 3) puede tener un fuerte impacto negativo al socavar el apoyo a la demo-

cracia o a la libertad en el mundo no occidental. Además, puede ayudar a socavar la comprensión de la objetividad en la ciencia y en el conocimiento, en teoría por la necesidad de ser escéptico respecto de la "ciencia occidental".

La función que desempeña la dialéctica colonizada al hacer las vidas más difíciles en Asia y en África puede ilustrarse con diferentes ejemplos, como lo ha mostrado de manera muy significativa Mamphela Ramphele –notable combinación de distinguida doctora, importante activista antiapartheid y formuladora de políticas globales–, quien con perspicacia ha analizado de qué manera, en el marco de la insuficiente protección contra el surgimiento de la epidemia de SIDA en Sudáfrica, la naturaleza de la política pública en ese país después del apartheid se vio influida por "la desconfianza en la ciencia, tradicionalmente controlada por los blancos". Ello fortaleció otra influencia dialéctica en pos de la inacción, que surgió del "temor a reconocer una epidemia que fácilmente podía ser utilizada para alentar la peor forma de estereotipos raciales".[14]

La dialéctica de la mente colonizada puede imponer una pesada penalización sobre las vidas y las libertades de las personas que, de manera reactiva, están obsesionadas con Occidente. También puede hacer estragos en las vidas de otros países, cuando la reacción adopta la forma violenta de buscar un enfrentamiento, que incluye aquello que es percibido como un castigo justo. Retomaré este angustiante tema más adelante, en este mismo capítulo.

14 Mamphela Ramphele, *Steering in the stars; being young in South Africa*, Ciudad del Cabo, Tafelberg, 2002, p. 15.

VALORES ASIÁTICOS Y TEMAS MENORES

Una de las notables expresiones de una identidad reactiva no occidental se encuentra en la defensa de los "valores asiáticos", sostenidos por muchos en el Este asiático. Se trata, en gran medida, de una reacción a la afirmación occidental de que Occidente es el depositario histórico de las ideas de libertad y de derechos (las afirmaciones de Samuel Huntington en este sentido ya han sido analizadas). Los que postulan la excelencia de los "valores asiáticos" no discuten esta afirmación, sino todo lo contrario: se argumenta que mientras que Europa puede haber sido la cuna de la libertad y de los derechos individuales, los "valores asiáticos" atesoran la disciplina y el orden, y esto, se supone, es una prioridad maravillosa. Le dicen a Occidente que puede quedarse con sus libertades y sus derechos individuales, pero que a Asia le irá mejor con su adhesión a la conducta ordenada y el comportamiento disciplinado. Resulta difícil no advertir la obsesión con Occidente presente en esta gran reivindicación "asiática".

La glorificación de los "valores asiáticos" ha florecido mejor en los países ubicados al este de Tailandia (en particular, entre líderes políticos y voceros del gobierno), aunque existe una afirmación aun más ambiciosa que sostiene que el resto de Asia también es bastante "similar". Por ejemplo, el formidable ministro principal (y ex primer ministro) de Singapur, Lee Kuan Yew, uno de los grandes arquitectos del resurgimiento del Este asiático y visionario líder político por derecho propio, destacó "la diferencia fundamental entre los conceptos occidentales de sociedad y gobierno, y los conceptos del este de Asia" mediante esta explicación: "Cuando digo asiáticos del este, me refiero a Corea, el Japón, a China y a Vietnam, que se diferencian del Sudeste asiático, donde hay una mezcla de valores sínicos e indios, aun-

que la propia cultura india hace hincapié en valores similares".[15] Lee Kuan Yew relacionó el énfasis que se pone en los valores asiáticos con la necesidad de resistirse a la hegemonía de Occidente, en particular al dominio político de los Estados Unidos, y destacó que Singapur "no es un Estado cliente de los Estados Unidos".[16]

Las diferencias culturales y de valores entre Asia y Occidente fueron destacadas por varias delegaciones oficiales en la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos celebrada en Viena, en 1993. El ministro de Relaciones Exteriores de Singapur advirtió que "el reconocimiento universal del ideal de derechos humanos puede ser dañino si el universalismo es utilizado para negar o enmascarar la diversidad".[17] La delegación china desempeñó una función esencial al enfatizar las diferencias regionales asegurándose de que el marco prescriptivo adoptado en las declaraciones contemplara la "diversidad regional". El ministro de Relaciones Exteriores de China incluso dejó constancia escrita de la propuesta de que las prioridades asiáticas exigen que "los individuos deben atender a los derechos de los estados antes que a los propios".[18]

15 "Culture is destiny: A conversation with Lee Kuan Yew", por Fareed Zakaria, *Foreign Affairs* 73, marzo-abril de 1994, p. 113.

16 Citado en el *International Herald Tribune*, 13 de junio de 1995, p. 4. Véase también la esclarecedora autobiografía de Lee, *From third world to first: The Singapore story, 1965-2000*, Nueva York, Harper Collins, 2000.

17 W. S. Wong, "The real world of human rights", discurso pronunciado por el ministro de Relaciones Exteriores de Singapur en el Segundo Congreso Mundial sobre los Derechos Humanos, Viena, 1993.

18 Citado en John F. Cooper, "Peking's post-Tienanmen foreign policy: The human rights factor", *Issues and Studies* 30, octubre de 1994, p. 69; véase también Jack Donnelly, "Human rights and Asian values: A defense of Western universalism", en Joanne Bauer y Daniel A. Bell (eds.), *The East Asian challenge for human rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

En el capítulo 3 analicé ya por qué este diagnóstico cultural es tan difícil de sostener. El apoyo a las ideas de libertad y de debate público, y lo que puede llamarse derechos humanos básicos, ha sido expresado tan frecuentemente en Asia –la India, China, el Japón y en diversos otros países del este, el sudeste, el sur y el oeste de ese continente– como en Europa.[19] El punto que hay que destacar aquí no es sólo la naturaleza discutible del diagnóstico de los "valores asiáticos" y el hecho de que subestima seriamente el alcance y la medida de la herencia intelectual de Asia. También es importante, en el contexto de este análisis, considerar la naturaleza totalmente reactiva de la génesis de este punto de vista. La necesidad de diferenciarse de Occidente es claramente visible en esta dialéctica poscolonial, y también es fácil percibir la atracción que tiene para muchos asiáticos la afirmación de que Asia es, en algunos aspectos, mucho mejor que Europa.

Sucede que sería difícil negar las afirmaciones de Lee Kuan Yew con respecto a una distinción especial. Aunque los defensores asiáticos de la libertad política y de la democracia, entre quienes me incluyo, no pueden evitar sentirse frustrados porque las palabras y los hechos de Lee han tomado una dirección contraria a la nuestra, estaría mal negar el crédito donde es debido. Es necesario reconocer que la Singapur de Lee Kuan Yew no sólo ha sido muy exitosa económicamente, sino que pudo dar a sus comunidades minoritarias un fuerte sentido de pertenencia y

19 He analizado las pruebas en *Human rights and Asian values: Sixteenth Morgenthau Memorial Lecture on ethics and foreign policy*, Nueva York, Carnegie Council on Ethics and International Affairs, 1997, vuelto a publicar en forma resumida en *The New Republic*, 14 y 21 de julio de 1997. Véase también mi libro *Development as freedom*, Nueva York, Knopf / Oxford, Oxford University Press, 1999 [trad. esp.: *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Planeta, 2000], y también "The reach of reason: East and West", *New York Review of Books*, 20 de julio de 2000, reeditado en *The argumentative Indian*, *op. cit.*

de seguridad y una identidad nacional compartida de una manera que la mayoría de los países europeos con minorías comparables no han podido proporcionarles. No podemos evitar pensar en el contraste con los disturbios urbanos, vinculados con la raza y la identidad étnica, que estallaron en Francia en el otoño de 2005.

Y, sin embargo, es difícil reivindicar la generalización que hace Lee de los valores asiáticos si se hace una lectura imparcial de los clásicos asiáticos y de las experiencias y los escritos asiáticos contemporáneos. En la tesis de Lee y de otros, el diagnóstico sobre los valores asiáticos está claramente influido por un modo reactivo de responder a las afirmaciones de que Occidente es el hogar natural de la libertad y de los derechos. Más que desafiar esa afirmación, Lee propone darle la espalda a Occidente argumentando: Sí, no hacemos mucho por las ideas occidentales de libertad y de derechos porque tenemos algo mejor. También esta versión de retórica antioccidental está, en un sentido dialéctico, obsesionada con Occidente.

EL COLONIALISMO Y ÁFRICA

Durante el último siglo, particularmente en la segunda mitad, África ha sido tal vez el continente más turbulento. Hacia mediados de siglo, el fin formal de los imperios –británico, francés, portugués y belga– llegó a ese continente con una fuerte promesa de procesos democráticos. Sin embargo, la mayor parte de la región pronto cayó presa del autoritarismo y el militarismo, del colapso del orden civil y de los servicios educativos y de salud, y de una verdadera explosión de conflictos locales, luchas entre comunidades y guerras civiles.

No es éste el momento de investigar la historia causal que existe detrás de esos acontecimientos desalentadores, de los que África está apenas comenzando a desprenderse, aunque la tarea se torna más difícil por el problema masivo de las nuevas epidemias (como el SIDA) y de las antiguas (como la malaria), que asuelan a muchas partes del continente. He tratado de comentar estos complejos acontecimientos en otras partes (en particular, en mi libro *Desarrollo y libertad*),[20] y aquí sólo me limitaré a un par de comentarios relacionados con el rol del colonialismo y con el funcionamiento de la mente cautiva.

En primer lugar, si bien se ha escrito mucho acerca de los posibles efectos de la dominación occidental en el mundo para obstaculizar el crecimiento y el desarrollo de las economías africanas (por ejemplo, a través de límites impuestos artificialmente, por Europa y los Estados Unidos, sobre los mercados de exportación de productos agrícolas, textiles y otras materias primas, y el peso insoportable de las deudas, que apenas está comenzando a aliviarse), también es importante considerar la función de las potencias occidentales en la historia reciente de los acontecimientos políticos y militares en el continente.

En la segunda mitad del siglo XX, durante la guerra fría, a los infortunios padecidos por África durante el período del imperialismo clásico siguió otro período de déficit institucional. La guerra fría, que se libró fundamentalmente en suelo africano (aunque esto muy pocas veces se reconoce), hizo que cada superpotencia apoyara a gobernantes militares aliados con ella y, lo que tal vez es más importante, hostil con el enemigo. Cuando caciques militares tales como Mobutu Sese Seko, del Congo, o Jonas Savimbi, de Angola, o quien fuera, destruyeron los órde-

20 *Development as freedom*, *op. cit.*, y también, junto con Jean Drèze, *Hunger and public action*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

nes sociales y políticos (y, en última instancia, también el orden económico) en África, dependían del apoyo de la Unión Soviética o de los Estados Unidos y sus aliados, según cuáles fueran sus alianzas militares. A un usurpador militar de la autoridad civil nunca le faltó una superpotencia amiga, con la que se vinculó a través de la alianza militar. Un continente que en la década de 1950 parecía preparado para desarrollar una política democrática activa pronto se encontró gobernado por poderosos dictadores, alineados en uno u otro bando de la guerra fría. Su despotismo estaba a la altura del gobierno del apartheid en Sudáfrica.

Ese cuadro está cambiando ahora lentamente, y en ello desempeña un papel fundamental y constructivo la Sudáfrica postapartheid. Sin embargo, la presencia militar de Occidente en África –y su actitud instigadora– ha adoptado cada vez más una forma diferente, la de principal proveedor de las armas vendidas en el mundo, frecuentemente utilizadas para sostener las guerras y los conflictos militares locales, y cuyas consecuencias son muy destructivas, en especial en lo que respecta a las perspectivas económicas de los países pobres. Es obvio que aun cuando la venta y la "promoción" de armas no sea el único problema que es preciso enfrentar para reducir los conflictos militares en el continente (la propia demanda de armas refleja, por supuesto, problemas dentro de la región), en este momento la necesidad de poner límites al comercio masivo internacional de armas es extremadamente imperiosa.

Actualmente, los principales proveedores de armamento en el mercado mundial son los países del G8, responsables del 84% de las armas vendidas entre 1998 y 2003.[21] Japón, el único país no occidental del G8, también es el único de ese grupo que

21 Calculado a partir de datos presentados por el Instituto de Investigación de Paz de Estocolmo, <http://www.sipri.org>.

se abstiene de este comercio. Por su parte, los Estados Unidos fueron los responsables de cerca de la mitad de las armas vendidas en el mercado mundial, y dos tercios de sus exportaciones se destinaron a países en desarrollo, entre ellos algunos africanos. El uso de las armas tiene no sólo resultados sangrientos, sino también efectos devastadores sobre la economía, el sistema de gobierno y la sociedad. En algunos aspectos, las potencias mundiales continúan favoreciendo el desarrollo del militarismo político en África, como lo hicieron entre las décadas de 1960 y 1980, cuando la guerra fría se libraba sobre todo en ese continente. Por lo tanto, así como las potencias mundiales tuvieron una enorme responsabilidad, en los años de la guerra fría, en la subversión de la democracia en África, hoy, a través de la venta y la promoción de armas, favorecen la escalada de los conflictos militares, tanto allí como en otras regiones. La negativa de los Estados Unidos a aceptar una ofensiva conjunta contra las exportaciones ilícitas de armas ligeras (propuesta muy modesta presentada por Kofi Annan hace algunos años) ilustra las dificultades mencionadas.

Entre las adversidades a las que hoy se enfrenta África para dejar atrás su historia colonial y los efectos de la pérdida de la democracia durante la guerra fría, puede mencionarse la presencia del militarismo y de las permanentes guerras, en lo que Occidente desempeña una función facilitadora. En la categorización civilizacional, tan utilizada en la actualidad, a menudo Occidente es glorificado por su "tradición de derechos y de libertades individuales, única entre las sociedades civilizadas" (para invocar la frase de Huntington); sin embargo, además de las limitaciones históricas de esa tesis (que ya hemos analizado), también es importante tomar nota de la función de Occidente en el socavamiento de "los derechos y las libertades individuales" en *otros* países, entre ellos los africanos. Los gobiernos occi-

dentales deben producir cambios en sus políticas a fin de restringir o detener a los mercaderes de la muerte desde adentro de sus fronteras. Descolonizar la mente colonizada debe complementarse con cambios en la política internacional de Occidente.

En segundo lugar, también hay, por supuesto, muchos problemas de orden espiritual. Como argumentó Kwame Anthony Appiah, "la descolonización ideológica fracasará inexorablemente si descuida la 'tradición' endógena o las ideas 'occidentales' exógenas".[22] En particular, el argumento tan remanido de que la democracia no es apropiada para África –pues es algo "muy occidental"– ha tenido un efecto enormemente negativo en la defensa de la democracia en África entre las décadas de 1960 y 1980. Más allá de la necesidad de considerar la función constructiva de la democracia en África (como en otras regiones del mundo), el argumento cultural es doblemente erróneo, ya sea porque una invención occidental podría ser muy útil en otras partes del mundo (de lo cual la penicilina es un ejemplo elocuente), ya sea porque, de hecho, también en África hay una larga tradición, que ya hemos analizado, de gobierno participativo.

Meyer Fortes y Edward Evans-Pritchard, los grandes antropólogos especialistas en África, argumentaron en su libro clásico *African political systems*, publicado hace más de sesenta años, que la "estructura de un Estado africano implica que los reyes y los jefes gobiernan por consentimiento".[23] Es posible que esta afirmación sea producto de una exagerada generalización, como han argumentado los críticos, pero hay poca duda acerca de la importante función y de la relevancia sostenida de la responsabilidad

22 Kwame Anthony Appiah, *In my father's house: Africa in the philosophy of culture*, Londres, Methuen, 1992, p. XII.

23 Meyer Fortes y Edward E. Evans-Pritchard, *African political systems*, Nueva York, Oxford University Press, 1940, p. 12.

y la participación en la herencia política africana. Pasar esto por alto y considerar la lucha por la democracia en África sólo como un intento de importar la "idea occidental" de democracia sería (como ya se analizó) una descripción sumamente errónea.

Nuevamente, la comprensión de una pluralidad de compromisos y la apreciación de la coexistencia de múltiples identidades son en extremo importantes, especialmente en la descolonización del África. Appiah explica cuán influido estaba por su propio padre en "el múltiple apego a sus identidades: sobre todo, como asante, como ghanés, como africano, como cristiano y como metodista".[24] Una comprensión apropiada del mundo de las identidades plurales requiere claridad de pensamiento respecto del reconocimiento de nuestros múltiples compromisos y filiaciones, aunque ello intente ser sofocado por la aplastante defensa de los enfoques que sólo atienden a una u otra perspectiva. La descolonización de la mente exige un alejamiento firme de la tentación por las identidades y las prioridades únicas.

EL FUNDAMENTALISMO Y LA CENTRALIDAD DE OCCIDENTE

Me referiré ahora al fundamentalismo, cuya presencia es notable en el mundo contemporáneo y que desempeña una significativa función en la generación de lealtades y de enconos en la sociedad, a lo que es preciso agregar que, por cierto, florece tanto en Occidente como fuera de él. Por ejemplo, Darwin y la teoría evolucionista parecen enfrentarse hoy a una mayor y más organizada oposición por parte del público educado tanto en los Estados Unidos como casi en cualquier otro lugar del mundo.

24 Appiah, *In my father's house: Africa in the philosophy of culture*, *op. cit.*, p. XI.

Sin embargo, aquí me centraré específicamente en el fundamentalismo no cristiano, cuya conexión con la historia colonial del mundo es importante entender.

La naturaleza profundamente antioccidental de algunos movimientos fundamentalistas no cristianos hace parecer inverosímil la sugerencia de que, de hecho, dependen en gran medida de Occidente. No obstante, esta dependencia es clara, especialmente en la medida en que su objetivo prioritario reside en fomentar valores e intereses que apuntan, explícita y resueltamente, contra las concepciones y los intereses occidentales. Verse a uno mismo como "el otro" (para invocar un concepto contundente bien analizado por Akeel Bilgrami), en contraste con una estructura de poder externa –en este caso colonial–, es parte del sistema de creencias subyacente de algunos de los movimientos fundamentalistas más profundamente antioccidentales, incluidas las versiones más fervientes del fundamentalismo islámico.

En la época en que los gobernantes musulmanes controlaban el territorio central del Viejo Mundo y tenían un enorme dominio sobre él (entre los siglos VII y XVII), los musulmanes no definían sus culturas y sus intereses en términos reactivos. Aunque la difusión del islam suponía vencer a otras religiones –el cristianismo, el hinduismo, el budismo, etc.–, los musulmanes no tenían necesidad de definirse como "los otros" en contraste con alguna potencia dominante en el mundo. Hay un distanciamiento respecto de esa perspectiva independiente cuando la insistencia en una postura antioccidental y el sobrecogedor compromiso de combatir a Occidente –como la personificación del "Gran Satán" o lo que fuera– coloca a Occidente en el centro del escenario político de un punto de vista fundamentalista. En los días grandiosos de la predominancia musulmana, no había necesidad de semejante autodefinición reactiva.

Ciertamente, tampoco hay mucha "necesidad" de ella en la actualidad. Ser musulmán supone creencias religiosas positivas (en particular, aceptar que "no hay más Dios que Dios" y que "Mahoma es el Mensajero de Dios") y algunas prácticas obligatorias (como las plegarias). Sin embargo, dentro de los amplios requisitos de estas creencias y prácticas religiosas, los distintos musulmanes pueden elegir diferentes puntos de vista acerca de temas mundanos y decidir cómo conducir sus vidas. Y la gran mayoría de los musulmanes de todo el mundo hace precisamente eso aún hoy. En contraste, algunos de los movimientos fundamentalistas islámicos se fabrican un territorio particular que supone una visión social y una perspectiva política en la que Occidente tiene una función poderosamente negativa pero central.[25]

Si el fundamentalismo islámico actual es, en este sentido, parasitario de Occidente, el terrorismo dirigido contra los Estados Unidos o contra Europa que a veces lo acompaña lo es más aun. Dedicar nuestra vida a socavar a Occidente y hacer estallar edificios prominentes que tienen allí importancia práctica o simbólica refleja una obsesión con Occidente que arrasa con todas las demás prioridades y valores (y en ello puede tener gran incidencia la dialéctica de la mente colonizada).

Como se analizó en el capítulo 4, una de las distinciones más confusas de las clasificaciones civilizacionales burdas es la que se plantea entre (1) el hecho de que una persona sea musulmana

25 Aun cuando hay movimientos políticos específicos con preocupaciones locales, tales como las exigencias de los palestinos acerca de su propio territorio y soberanía, hay lecturas políticas fundamentalistas que ven esos enfrentamientos locales como parte de una oposición general al dominio occidental, por diferentes que puedan ser las interpretaciones de la forma en que la mayoría de la gente local (en este caso, los palestinos) considera la disputa regional específica.

–que es una importante identidad, pero no necesariamente su única identidad–, y (2) el hecho de que una persona esté completa o principalmente definida por su identidad islámica. Como se advierte en los debates políticos actuales, la confusión en la distinción entre ser un musulmán y tener una identidad islámica singular es consecuencia de preocupaciones oscuras, una de las cuales es la dependencia exclusiva de burdas categorías civilizacionales. Sin embargo, el surgimiento de las autoconcepciones reactivas en el pensamiento y en la retórica antioccidentales también contribuye a este opacamiento conceptual. La cultura, la literatura, la ciencia y la matemática se comparten con más facilidad que la religión. La tendencia a verse como "los otros", muy distintos de Occidente, lleva a que muchas personas de Asia y África hagan mayor hincapié en sus identidades *no* occidentales –alejadas de la herencia judeocristiana de Occidente– que en otros aspectos de la comprensión de sí mismas.

Más adelante retomaré esta cuestión general de la clasificación, incluida su incidencia en la desorientación de algunas de las respuestas al fundamentalismo y al terrorismo formuladas en los Estados Unidos y en Europa.

6
Cultura y cautiverio

El mundo ha llegado a la conclusión –de modo más desafiante que el necesario– de que la cultura importa. El mundo obviamente tiene razón: la cultura importa. No obstante, la verdadera pregunta es: "¿*De qué manera* importa la cultura?".[1] El confinamiento de la cultura en casilleros separados y absolutos de civilizaciones o de identidades religiosas, analizado en los dos capítulos anteriores, adopta una visión demasiado estrecha de los atributos culturales. Otras generalizaciones culturales –por ejemplo, acerca de los grupos nacionales, étnicos o raciales– también pueden presentar concepciones sorprendentemente limitadas y sombrías de las características de los seres humanos involucrados. Cuando se combina una percepción vaga de la cultura con el fatalismo acerca del poder dominante de la cultura, en realidad nos vemos llevados a ser esclavos imaginarios de una fuerza ilusoria.

Y, sin embargo, las generalizaciones culturales simples tienen gran eficacia al determinar nuestro modo de pensar. Es posible percibir fácilmente que esas generalizaciones abundan en las convicciones populares y en la comunicación informal. No sólo

1 He intentado abordar ese tema en "How does culture matter?", en Vijayendra Rao y Michael Walton (eds.), *Culture and public action*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2004.

las creencias implícitas y distorsionadas son, con frecuencia, tema de bromas racistas y de difamaciones étnicas, sino que también aparecen como grandes teorías. Cuando hay una correlación accidental entre el prejuicio cultural y la observación social (independientemente de cuán casual sea), nace una teoría, y es posible que se niegue a morir, incluso una vez que la correlación casual haya desaparecido sin dejar rastros.

Consideremos las pesadas bromas contra los irlandeses (groserías como "¿cuántos irlandeses se necesitan para cambiar una bombilla?") que han tenido cierta difusión en Inglaterra durante largo tiempo y que son similares a bromas igualmente tontas acerca de los polacos en los Estados Unidos. Al parecer, estas groserías se adecuaban bien a la difícil y deprimente situación de la economía irlandesa cuando ésta funcionaba bastante mal. Sin embargo, cuando la economía irlandesa comenzó a florecer con una rapidez sorprendente –en años recientes, con mayor rapidez que cualquier otra economía europea, ya que Irlanda es ahora más rica en ingreso per cápita que casi cualquier otro país de Europa)–, el estereotipo cultural y su importancia económica y social supuestamente significativas no fueron dejados a un lado porque se los considerara pura y absoluta basura. Las teorías tienen vida propia, independientemente del mundo fenoménico realmente observable.

VERDADES IMAGINADAS Y POLÍTICAS REALES

Con frecuencia, esas teorías no son sólo una diversión inofensiva. Por ejemplo, el prejuicio cultural influyó en el tratamiento que Irlanda recibió del gobierno británico e, incluso, en la no prevención de la hambruna en la década de 1840. Entre los aspec-

tos que Londres tuvo en cuenta en el tratamiento de los problemas económicos de Irlanda puede mencionarse la alienación cultural. Mientras que por lo general la pobreza en Gran Bretaña se atribuyó a la transformación y a las fluctuaciones económicas, en Inglaterra (como sostuvo el analista político Richard Ned Lebow) comúnmente se pensaba que la pobreza en Irlanda era causada por la pereza, la indiferencia y la ineptitud, por lo que se consideraba que la "misión de Gran Bretaña" no era la de "aliviar la aflicción irlandesa, sino educar a sus habitantes, y lograr que se sintieran y se comportaran como seres humanos".[2]

La búsqueda de causas culturales para los apuros económicos de Irlanda se remonta por lo menos al siglo XVI, y está bien reflejada en *The Faerie Queene* de Edmund Spenser, publicado en 1590. En efecto, el arte de culpar a las víctimas, muy presente en el mismo *The Faerie Queene*, fue empleado durante las hambrunas de la década de 1840, y a la antigua narrativa se añadieron nuevos elementos. Por ejemplo, a la lista de calamidades que los nativos, según la opinión inglesa, se habían autoprovocado, se sumó el gusto de los irlandeses por las papas. Charles Edward Trevelyan, jefe del Tesoro durante la hambruna, expresó su creencia de que Londres había hecho todo lo que podía hacerse por Irlanda, aunque la hambruna se hubiera cobrado muchísimas vidas (la tasa de mortalidad fue más alta en las hambrunas irlandesas que la registrada en cualquier otra parte del mundo).

Trevelyan también propuso una notable exégesis cultural del hambre en Irlanda al relacionarla con los horizontes supues-

2 Véase la evaluación equilibrada de este difícil tema que hace Joel Mokyr en *Why Ireland starved: A quantitative and analytical history of the Irish economy, 1800-1850*, Londres, Allen & Unwin, 1983, pp. 291-292. Véase también la conclusión de Mokyr que afirma que "Irlanda era considerada, por Gran Bretaña, una nación extranjera e, incluso, hostil" (p. 291).

tamente limitados de la cultura irlandesa (en lugar de culpar al gobierno británico): "Casi no hay ninguna mujer en la clase campesina del oeste de Irlanda cuyo arte culinario supere la capacidad de hervir una papa".[3] El comentario puede considerarse un alentador abandono de la renuencia inglesa a hacer una crítica del arte culinario de otros países (los franceses, los italianos y los chinos pueden ser los próximos). Sin embargo, lo curioso de esa explicación cultural del hambre en Irlanda merece, por cierto, un lugar en los anales de la antropología excéntrica.

La relación entre el fanatismo cultural y la tiranía política puede ser muy estrecha. La asimetría de poder entre el gobernador y el gobernado, que intensifica el sentimiento de una identidad opuesta, puede combinarse con el prejuicio cultural en el momento de buscar explicaciones para justificar las fallas del gobierno y de las políticas públicas. Winston Churchill hizo el famoso comentario de que la hambruna de Bengala de 1943, que ocurrió justo antes de la independencia de la India de Gran Bretaña en 1947 (también resultaría ser la última hambruna del siglo en la India, dado que éstas desaparecieron cuando desapareció el dominio británico), fue causada por la tendencia de la gente del lugar a "reproducirse como conejos". La explicación pertenece a esa tradición que busca las causas de los desastres no en los malos gobiernos, sino en la cultura de los ciudadanos, y esta forma de pensar tuvo cierta influencia real, pues demoró de manera crucial el alivio de la hambruna de Bengala, en la que murieron entre dos y tres millones de personas. Churchill redondeó la idea expresando su frustración en cuanto a que la tarea de gobernar la India se tornaba tan difícil por el

3 Véase Cecil Woodham-Smith, *The great hunger: Ireland, 1845-9*, Londres, Hamish Hamilton, 1962, p. 76.

hecho de que los indios eran "las personas más brutas del mundo, junto con los alemanes".[4] Evidentemente, las teorías culturales tienen sus usos.

COREA Y GHANA

Las explicaciones culturales del subdesarrollo económico han tenido una calurosa acogida en los últimos tiempos. Consideremos, por ejemplo, el siguiente argumento que escribió Huntington en el ensayo introductorio, titulado "Las culturas cuentan", del influyente e interesante libro editado por él y por Lawrence Harrison, *La cultura es lo que importa*:

> A principios de la década de 1990, me topé con información económica de la década de 1960 sobre Ghana y Corea del Sur, y me sorprendió lo parecidas que eran sus economías en aquel entonces. [...] Treinta años más tarde, Corea del Sur se había convertido en un gigante industrial y tenía la decimocuarta economía más grande del mundo, corporaciones multinacionales, importante exportación de automóviles, equipos electrónicos y otras manufacturas sofisticadas, y un ingreso per cápita cercano al de Grecia. Y no sólo eso: estaba en camino de consolidar instituciones democráticas. Dichos cambios no habían ocurrido en Ghana, cuyo ingreso per cápita ahora era casi quince veces menor que el de Corea del Sur. ¿Cómo podía explicarse esta extraordinaria diferencia en el desarrollo? Sin duda, muchos factores entraron en juego, pero me pare-

4 Véase Andrew Roberts, *Eminent Churchillians*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1994, p. 213.

> cía que en la cultura debía residir gran parte de la explicación. Los coreanos del sur valoraban la frugalidad, la inversión, el trabajo duro, la educación, la organización y la disciplina. Los ghaneses tenían valores diferentes. En pocas palabras, las culturas cuentan.[5]

Es posible que haya algo interesante en esta comparación poco convencional (tal vez, incluso, una verdad fragmentaria arrancada de su contexto), pero el contraste exige un examen profundo. La historia causal, tal como se la empleó en la explicación antes citada, es extremadamente engañosa. Entre Ghana y Corea en la década de 1960 había muchas diferencias importantes –además de la predisposición cultural–.

En primer lugar, las estructuras de clase de ambos países eran bastante diferentes, y Corea del Sur tenía un campo mucho más amplio para la participación proactiva de las clases empresarias. En segundo lugar, la política también era muy diferente, y el gobierno de Corea del Sur estaba dispuesto y ansioso por desempeñar un papel primordial en el lanzamiento de un desarrollo económico centrado en los negocios, con una modalidad que no era aplicable en Ghana. En tercer lugar, la estrecha relación entre la economía coreana y la japonesa, por un lado, y los Estados Unidos, por el otro, fue determinante, al menos durante las primeras etapas de la expansión económica coreana.

En cuarto lugar –y tal vez sea esto lo más importante–, para la década de 1960 Corea del Sur había alcanzado un nivel educativo mucho más alto y un sistema escolar mucho más difundido que los de Ghana. El progreso logrado por Corea en la edu-

5 Lawrence E. Harrison y Samuel P. Huntington (eds.), *Culture matters: How values shape human progress*, Nueva York, Basic Books, 2000, p. XIII [trad. esp.: *La cultura es lo que importa*, Buenos Aires, Planeta, 2001].

cación escolar había acontecido, en gran medida, durante el período posterior a la Segunda Guerra Mundial y gracias a una firme política pública, y no podía interpretárselo tan sólo como un reflejo de la cultura (excepto en el sentido general según el cual se considera que la cultura incluye todo lo que sucede en un país).[6] Sobre la base del ligero examen que respalda la conclusión de Huntington, es difícil justificar ya sea el triunfalismo cultural en favor de la cultura coreana o el pesimismo radical sobre el futuro de Ghana, a los que el autor llega mediante su confianza en el determinismo cultural.

Con ello no se pretende sugerir que los factores culturales sean irrelevantes para el proceso de desarrollo. Pero no funcionan aislados de las influencias sociales, políticas y económicas, ni son inmutables. Sin duda, en una evaluación más amplia del cambio social, las cuestiones culturales, entre otras, pueden contribuir en gran medida a nuestra comprensión del mundo, que incluye el proceso de desarrollo y la naturaleza de nuestra identidad. Si bien no resulta particularmente esclarecedor ni especialmente útil levantar los brazos desaprobadoramente al enfrentarse con prioridades culturales supuestamente determinadas ("los ghaneses tenían valores diferentes", como dijo Huntington), resulta útil analizar cómo los valores y el comportamiento pueden responder al cambio social, por ejemplo mediante la influencia de escuelas y facultades. Permítanme referirme nuevamente a Corea del Sur, que era una sociedad mucho más alfabetizada y educada que Ghana en la década de 1960 (cuando a los ojos de Huntington ambas economías parecían bastante similares). El contraste, como ya se ha mencionado, fue el resultado de las

6 Al respecto, véase Noel E. McGinn, Donald R. Snodgrass, Yung Bong Kim, Shin-Bok Kim y Quee-Young Kim, *Education and development in Korea*, Cambridge, MA, Departamento de Estudios de Asia Oriental, Harvard University, 1980.

políticas públicas implementadas en Corea del Sur en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, en lo que respecta a la educación, las políticas públicas de la posguerra también se vieron influidas por características culturales previas. Una vez que disociamos la cultura de la ilusión del destino, puede resultar más fácil llegar a una comprensión mejor del cambio social cuando se lo ubica junto a otras influencias y procesos sociales interactivos.

En una relación de doble sentido, así como la educación ejerce influencia sobre la cultura, la cultura previa puede tener cierto impacto en las políticas educacionales. Es notable, por ejemplo, que casi todos los países del mundo que tienen una fuerte tradición budista hayan aceptado la educación y la alfabetización con cierto entusiasmo, lo que se aplica no sólo al Japón y a Corea, sino también a China, Tailandia, Sri Lanka e incluso a Birmania (Myanmar), en otros aspectos retrógrada. La atención que el budismo presta a la ilustración (la palabra *buda* significa "iluminado") y la prioridad que se le otorga a la lectura de textos, en lugar de dejarla en manos de los sacerdotes, pueden alentar la expansión de la educación. En un marco más amplio, es probable que haya aquí algo que deba investigarse y de lo cual aprender.

Sin embargo, también es importante considerar la naturaleza interactiva del proceso en que el contacto con otros países y el conocimiento de sus experiencias pueden tener grandes efectos prácticos. Hay pruebas de que cuando Corea decidió avanzar enérgicamente con la expansión de la educación escolar a fines de la Segunda Guerra Mundial, se vio influida no sólo por su interés cultural en la educación, sino también por una nueva visión de la función y el significado de la educación, basada en las experiencias del Japón y de Occidente, incluso de los Estados Unidos.

LA EXPERIENCIA DEL JAPÓN Y LAS POLÍTICAS PÚBLICAS

Existe un relato similar de interacción internacional y de respuesta nacional en la propia historia del desarrollo educativo del Japón. Cuando el Japón emergió de su autoimpuesto aislamiento del mundo (que duró hasta el siglo XVII, bajo el régimen de Tokugawa), tenía ya un sistema escolar relativamente bien desarrollado, y el interés tradicional del país hacia esta cuestión había desempeñado un papel fundamental en dicho logro. De hecho, en la época del restablecimiento de la dinastía Meiji en 1868, el Japón tenía un índice más alto de alfabetización que Europa. Y, sin embargo, este índice aún era bajo (como obviamente también lo era en Europa); quizá, lo más importante fuera que el sistema de educación japonés estaba bastante desconectado de los avances en la ciencia y el conocimiento técnico producidos en Occidente, que se hallaba en pleno desarrollo industrial.

Cuando en 1852 el comodoro Matthew Perry llegó a la bahía de Edo con un buque de vapor recientemente diseñado resoplando y largando humo negro, los japoneses no sólo se sintieron impresionados y algo aterrorizados –e impelidos a aceptar las relaciones diplomáticas y comerciales con los Estados Unidos–, sino que también debieron reexaminar y reevaluar su aislamiento intelectual del mundo. Ello contribuyó al proceso político que condujo al restablecimiento de la dinastía Meiji, y junto con ello tomaron la determinación de llevar adelante cambios en el sistema educativo. En la llamada Carta del Juramento, proclamada en 1868, hay una firme declaración sobre la necesidad de “buscar el conocimiento en todo el mundo”.[7]

7 William K. Cummings, *Education and equality in Japan*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1980, p. 17.

El Código Fundamental de Educación publicado tres años más tarde, en 1872, expresó la nueva determinación en cuanto a la educación en términos inequívocos: "En el futuro, no habrá ninguna comunidad con una familia analfabeta ni una familia con una persona analfabeta".[8]

Kido Takayoshi, uno de los líderes más influyentes de ese período, planteó la cuestión básica con gran claridad: "Nuestro pueblo no es diferente del estadounidense o del europeo de hoy; todo es cuestión de educación o de falta de educación".[9]

Ése fue el desafío que el Japón asumió con determinación a fines del siglo XIX. Entre 1906 y 1911, un 43% del presupuesto de las ciudades y de los pueblos de todo el país se destinó a la educación.[10] Para 1906, los oficiales del ejército advirtieron que, a diferencia de lo que ocurría a fines del siglo XIX, casi no había reclutas que no estuvieran alfabetizados. Para 1910 –se sabe–, la educación primaria se había universalizado. Y en 1913, aunque el Japón aún era económicamente muy pobre y subdesarrollado, se había convertido en uno de los principales productores de libros del mundo y publicaba más ejemplares que Gran Bretaña y, de hecho, más del doble que los publicados en los Estados Unidos. En realidad, toda la experiencia de desarrollo económico del Japón fue, en gran medida, impulsada por la capacitación, que incluía el papel de la educación y la instrucción, y ello era promovido *tanto* por la política pública *como* por un clima cultural que la respaldaba (y por la interacción entre ellas).

8 Véase Herbert Passin, *Society and education in Japan*, Nueva York, Teachers College Press, Columbia University, 1965, pp. 209-211; véase también Cummings, *Education and equality in Japan*, *op. cit.*, p. 17.

9 Citado en Shumpei Kumon y Henry Rosovsky, *The political economy of Japan*, vol. 3, *Cultural and social dynamics,* Stanford, California, Stanford University Press, 1992, p. 330.

10 Véase Carol Gluck, *Japan's modern myths: Ideology in the late Meiji period*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1985.

La dinámica de las relaciones asociativas es sumamente importante para comprender cómo el Japón fijó las bases de su espectacular desarrollo económico y social.

Si se quiere profundizar más la historia, el Japón no sólo fue alumno, sino también gran maestro. Su experiencia en cuanto a la expansión de la educación, así como su éxito manifiesto en la transformación de la sociedad y de la economía, ejercieron gran influencia sobre los esfuerzos tendientes al desarrollo de los países de Asia Oriental y del Sudeste asiático. El denominado milagro del Asia Oriental fue, en gran medida, un logro inspirado en la experiencia japonesa.

Un enfoque que fije la atención en las interrelaciones culturales, en un marco amplio, puede ser una manera útil de fomentar nuestra comprensión del desarrollo y del cambio. Difiere tanto del hecho de hacer caso omiso de la cultura en su totalidad (como hacen algunos modelos exclusivamente económicos), como de privilegiar la cultura como fuerza independiente y fija, con una presencia inmutable y un impacto irresistible (como parecen preferir algunos teóricos culturales). La ilusión del destino cultural no sólo es engañosa, también puede ser sumamente debilitante, porque puede generar un sentimiento de fatalismo y de resignación entre los individuos no favorecidos.

LA CULTURA EN UN MARCO AMPLIO

No hay muchas dudas acerca de que nuestro bagaje cultural ejerce una influencia bastante importante en nuestro comportamiento y en nuestra forma de pensar, así como en la calidad de vida de la que gozamos. Por cierto, también puede influir en nuestro sentido de identidad y en la percepción de nuestra filiación con gru-

pos de los que nos consideramos miembros. El escepticismo que he expresado aquí no se refiere al reconocimiento de la importancia básica de la cultura en la percepción y en el comportamiento humanos, sino a la manera en que a veces se ve la cultura, de modo algo arbitrario, como determinante crítico, inexorable y totalmente independiente de las problemas sociales.

Nuestras identidades culturales pueden ser muy importantes, pero no se encuentran absolutamente aisladas y distantes de otras influencias sobre nuestras percepciones y prioridades. Cuando se reconoce la influencia de la cultura en las vidas y en las acciones humanas es preciso hacer una serie de especificaciones. En primer lugar, si bien la cultura es importante, no es el único aspecto significativo en la determinación de nuestras vidas y de nuestras identidades. Otros elementos, como la clase, la raza, el género, la profesión y la política también importan, y a veces de manera contundente.

En segundo lugar, la cultura no es un atributo homogéneo, ya que existen grandes variaciones incluso dentro del mismo medio cultural. Por ejemplo, el Irán contemporáneo tiene ayatolás conservadores y disidentes radicales, así como los Estados Unidos dan cabida a los cristianos renacidos y a los no creyentes convencidos (entre muchas otras escuelas de pensamiento y comportamiento). Los partidarios del determinismo cultural suelen subestimar el grado de heterogeneidad dentro de lo que se considera "una" cultura. Las voces discordantes son con frecuencia "internas", en vez de provenir de afuera. Además, dependiendo del aspecto específico de la cultura en que decidimos concentrarnos (por ejemplo, si nos concentramos en la religión, en la literatura o en la música), podemos obtener un cuadro bastante variable de las relaciones internas y externas en juego.

En tercer lugar, la cultura no permanece inamovible. El breve recordatorio de la transformación educativa en el Japón y en

Corea, que tuvo profundas consecuencias culturales, ilustró la importancia del cambio, vinculado –como es habitual– con el debate y con la política públicos. Toda presunción de fijeza –explícita o implícita– puede ser terriblemente engañosa. La tentación de usar el determinismo cultural a menudo asume la forma inútil de intentar amarrar el ancla cultural a una embarcación que avanza a toda velocidad.

En cuarto lugar, la cultura interactúa con otros determinantes de la percepción y de la acción sociales. Por ejemplo, la globalización económica conlleva no sólo más comercio, sino también más música y más cine globales. La cultura no puede ser considerada una fuerza aislada, independiente de otras influencias. La suposición de la insularidad –con frecuencia invocada de manera implícita– puede ser sumamente engañosa.

Finalmente, debemos distinguir entre la idea de *libertad cultural*, que hace hincapié en nuestra libertad, ya sea para preservar o para cambiar nuestras prioridades (sobre la base de un mayor conocimiento o una mayor reflexión o, en realidad, sobre la base de la evaluación que hacemos de las costumbres y de las modas cambiantes), y la de *valorar la conservación cultural*, que se ha convertido en una gran cuestión de la retórica del multiculturalismo (a menudo brindando apoyo para que los nuevos inmigrantes de Occidente conserven sus estilos de vida tradicionales). Sin duda, hay buenas razones para incluir la libertad cultural entre las capacidades humanas que los individuos valoran, pero también es necesario hacer un profundo examen de la relación exacta entre la libertad cultural y las prioridades del multiculturalismo.[11]

11 La inclusión de la libertad cultural en la lista de aspectos relevantes para el "desarrollo humano" en el *Informe sobre el Desarrollo Humano 2004* de las Naciones Unidas (Nueva York, PNUD, 2004) enriquece de modo sustancial el análisis de esta cuestión.

MULTICULTURALISMO Y LIBERTAD CULTURAL

En años recientes, el multiculturalismo ha ganado mucho terreno como valor importante o, con más precisión, como poderoso eslogan (dado que sus valores subyacentes no están totalmente claros). El florecimiento simultáneo de culturas diferentes dentro del mismo país o región tiene su propia importancia, pero con mucha frecuencia se defiende el multiculturalismo alegando que es eso lo que exige la libertad cultural. Esa afirmación debe ser analizada con mayor profundidad.

Es necesario distinguir, por un lado, la importancia de la libertad cultural y, por otro, la celebración de cualquier forma de herencia cultural, independientemente de si las personas involucradas elegirían esas prácticas particulares si tuvieran la posibilidad de realizar un examen crítico y pudieran conocer adecuadamente otras opciones. Aunque en años recientes se han realizado muchos debates acerca del importante y extendido papel de los factores culturales en la vida social y en el desarrollo humano, a menudo la atención se ha centrado, de manera explícita o implícita, en la necesidad de la conservación de la cultura (por ejemplo, la continua adhesión a la conservación del estilo de vida de las personas cuyo traslado geográfico a Europa o a los Estados Unidos no siempre va acompañado de la adaptación cultural). Entre otras prioridades, la libertad cultural puede incluir la libertad de cuestionar la aprobación automática de las tradiciones pasadas, cuando las personas –en particular los jóvenes– encuentran una razón para cambiar su forma de vida.

Si la libertad de la decisión humana es importante, los resultados de un ejercicio razonado de esa libertad deben ser valorados, y no negados en nombre de un impuesto e incuestionado conservacionismo. El vínculo crítico incluye nuestra habilidad

de considerar opciones alternativas, de comprender qué elecciones abarca y, luego, de decidir qué podemos elegir.

Desde luego, debe reconocerse que la libertad cultural podría verse obstaculizada cuando una sociedad no permite que una comunidad particular aspire al estilo de vida tradicional que los miembros de esa comunidad libremente elegirían. De hecho, la supresión social de estilos de vida particulares –de gays, inmigrantes, grupos de religiones específicos– es común en muchos países del mundo. La insistencia en que los gays o las lesbianas vivan como heterosexuales o permanezcan escondidos no es sólo una demanda de uniformidad, sino también una negación de la libertad de elección. Si no se permite la diversidad, muchas elecciones resultarán inviables. Permitir la diversidad puede ser, de hecho, importante para la libertad cultural.

La diversidad cultural puede incrementarse si se permite y se alienta a los individuos a vivir de la manera que elegirían según sus propios valores (en vez de estar restringidos por la tradición). Por ejemplo, la libertad a aspirar a estilos de vida étnicamente diversos en lo que respecta a los hábitos alimentarios y a la música puede hacer que una sociedad sea más diversa desde el punto de vista cultural, justamente como resultado del ejercicio de la libertad cultural. En este caso, la importancia de la diversidad cultural –que es instrumental– se desprenderá directamente del valor de la libertad cultural, ya que aquélla será consecuencia de ésta.

La diversidad también puede cumplir un papel positivo al incrementar la libertad incluso de aquellos que no están directamente implicados. Por ejemplo, una sociedad culturalmente diversa puede ser beneficiosa para otros, debido a la amplia variedad de experiencias que, por consiguiente, podrán disfrutar. A modo de ilustración, se puede afirmar que la rica tradición de la música afroamericana –con su linaje africano y su evolución

estadounidense– no sólo ha contribuido a aumentar la libertad cultural y el autorrespeto de los afroamericanos, sino que también ha incrementado las opciones culturales de todas las personas (sean o no afroamericanas) y enriquecido el panorama cultural de los Estados Unidos y, de hecho, del mundo.

No obstante, si nos centramos en la *libertad* (incluso en la libertad cultural), el significado de la diversidad cultural no puede ser incondicional, sino que es contingente y varía según sus conexiones causales con la libertad humana y su función de ayudar a las personas a tomar sus propias decisiones. De hecho, no es necesario que la relación entre libertad cultural y diversidad cultural sea uniformemente positiva. Por ejemplo, en algunas circunstancias la manera más sencilla de que haya diversidad cultural puede ser la continuación de todas las prácticas de la cultura preexistente que, *por azar,* están presentes en un momento dado (por ejemplo, a los nuevos inmigrantes se los podría inducir a seguir con sus antiguos usos y costumbres, y desalentar –directa o indirectamente– un cambio en su modelo de comportamiento). ¿Eso sugiere que, a los fines de la *diversidad cultural,* deberíamos respaldar el *conservadurismo cultural* y solicitar a los individuos que adhieran a su propio bagaje cultural y que no intenten considerar un cambio a otros estilos de vida, incluso si hallan buenas razones para hacerlo? El socavamiento de la elección que ello supondría nos remitiría inmediatamente a una posición antilibertaria, que buscaría métodos para bloquear la elección de un modo de vida diferente que podría ser deseado por muchos individuos.

Por ejemplo, los adultos de las familias inmigrantes conservadoras que se encuentran en Occidente podrían coartar a las jóvenes por temor a que imiten el estilo de vida más libre de la comunidad mayoritaria. La diversidad, entonces, se alcanzará a expensas de la libertad cultural. Si lo que finalmente es impor-

tante es la libertad cultural, la valoración de la diversidad cultural debe ser contingente y condicional. El mérito de la diversidad debe depender, entonces, precisamente de *cómo* esa diversidad es provocada y sostenida.

Abogar por la diversidad cultural sobre la base de que ello es lo que han *heredado* los diferentes grupos de individuos no es, evidentemente, un argumento basado en la libertad cultural (aunque, a veces, se presenta el caso *como si* fuera un argumento "pro libertad"). Es obvio que nacer en una cultura particular no es un ejercicio de libertad cultural, y la preservación de algo que marca a un individuo simplemente por nacimiento difícilmente sea, en sí mismo, un ejercicio de libertad. Nada puede justificarse en nombre de la libertad sin que en los hechos se brinde a los individuos la posibilidad de que ejerzan esa libertad o, al menos, sin evaluar de manera cuidadosa cómo se emplearía esa posibilidad de elección si ella estuviera disponible. Así como la represión social puede ser una negación de la libertad cultural, la violación de la libertad también puede provenir de una tiranía del conformismo que haga que a los miembros de una comunidad les resulte difícil optar por otros estilos de vida.

ESCUELAS, RAZONAMIENTO Y FE

En algunas oportunidades la falta de libertad es producto de una falta de conocimiento y de comprensión de otras culturas y de estilos de vida alternativos. A fin de ilustrar la principal cuestión implicada aquí, incluso un admirador (como es mi caso) de las libertades culturales que la Gran Bretaña moderna ha logrado brindar a los individuos de diferentes orígenes que habi-

tan en ese país bien puede tener grandes recelos acerca del cambio oficial del Reino Unido en lo que respecta a la expansión de las escuelas públicas religiosas (como se mencionó brevemente en el primer capítulo).

En vez de reducir el número de escuelas públicas religiosas, el hecho de *agregar* otras –escuelas musulmanas, hindúes y sijs a las cristianas– puede tener como efecto la disminución de la posibilidad de cultivar y utilizar el razonamiento por parte de los niños. Y esto sucede en un momento en que hay gran necesidad de ampliar el horizonte de la comprensión de otros individuos y otros grupos, y cuando la capacidad de tomar decisiones razonadas tiene especial importancia. Las limitaciones impuestas a los niños son particularmente agudas cuando las nuevas escuelas religiosas les ofrecen pocas posibilidades de cultivar la elección razonada al determinar las prioridades de sus vidas. Asimismo, con frecuencia no alertan a los alumnos acerca de la necesidad de decidir por ellos mismos cómo deberían ser atendidos los diversos componentes de sus identidades (relacionados, respectivamente, con la nacionalidad, el idioma, la literatura, la religión, la identidad étnica, la historia cultural, los intereses científicos, etcétera).

Con ello no se sugiere que los problemas relativos al prejuicio (y el fomento deliberado de una visión estrecha) en estas nuevas escuelas religiosas británicas sean tan extremos como, digamos, el caso de las madrazas fundamentalistas de Pakistán, que se han convertido en parte del semillero de la intolerancia y la violencia –y con frecuencia del terrorismo– en esa tensa región del mundo. Pero la posibilidad de cultivar la razón y el reconocimiento de la necesidad de la elección razonada aun pueden ser mucho menores en estas nuevas escuelas religiosas, incluso en Gran Bretaña, que en las instituciones educativas mixtas y menos aisladas de ese país. Incluso, las posibilidades rea-

les con frecuencia son menores que en las escuelas religiosas tradicionales, en particular en aquellas escuelas cristianas que tradicionalmente han tenido un plan de estudios amplio, y que han tolerado cierto escepticismo en lo que respecta a la propia educación religiosa (aunque es posible lograr que estas escuelas más antiguas sean mucho menos restrictivas de lo que son hoy).

El cambio hacia las escuelas religiosas también refleja una visión particular de Gran Bretaña como "federación de comunidades" más que como colectividad de seres humanos que viven en esa nación, con diversas diferencias, de las cuales la religiosa y la relativa a la comunidad constituyen sólo una parte (junto con las diferencias de lenguaje, literatura, política, clase, género, ubicación y otras características). No es justo que los niños que aún no han tenido mucha posibilidad de razonar y de elegir sean ubicados en casilleros rígidos guiados por un criterio específico de categorización y que se les diga: "Ésta es tu identidad, y esto es todo lo que tendrás".

En la conferencia anual de 2001 de la Academia Británica que tuve el privilegio de pronunciar (con el título "Otros pueblos"), presenté el argumento de que este enfoque "federacional" tiene muchos problemas y, en particular, tiende a reducir de manera significativa el desarrollo de las capacidades humanas de los niños británicos de familias inmigrantes.[12] Desde entonces, los incidentes de los atentados suicidas en Londres (en julio de 2005), provocados por jóvenes nacidos en Gran Bretaña, pero sumamente alienados, sumaron otra dimensión a la cuestión de la autopercepción y su cultivo en Gran Bretaña. Sin embargo, puedo afirmar que la limitación básica del enfoque

12 Véase "Other people" publicado en las *Proceedings of the British Academy 2002*, y también como "Other people – Beyond identity", *The New Republic*, 18 de diciembre de 2000.

federacionista va mucho más allá de toda posible conexión con el terrorismo. Existe la necesidad no sólo de debatir la importancia de nuestra humanidad común, tema en el que las escuelas pueden desempeñar (y con frecuencia han desempeñado en el pasado) un papel clave. Además, está el importante reconocimiento de que las identidades humanas asumen muchas formas diferentes y de que los individuos tienen que utilizar el razonamiento para decidir cómo se percibirán a sí mismos y qué significado deberían atribuir al hecho de ser miembros de una comunidad particular. Tendré la posibilidad de retomar este tema en los últimos dos capítulos del libro.

No sería exagerado afirmar que la importancia de la educación escolar no sectaria y no parroquial incrementa, en vez de reducir, el alcance del razonamiento (incluso del examen crítico). Shakespeare expresó la preocupación de que "algunos nacen grandes, algunos logran la grandeza y a algunos la grandeza les es impuesta". En la educación de los niños es necesario asegurarse de que a los jóvenes, que tienen toda la vida por delante, no se les "imponga" la *pequeñez*. Hay mucho en juego.

7
Globalización y voz

El mundo es espectacularmente rico, pero está penosamente empobrecido. Existe una opulencia sin precedentes en la vida actual, y a nuestros antepasados les habría costado mucho imaginar el enorme dominio sobre los recursos, el conocimiento y la tecnología que damos por sentados. Sin embargo, en nuestro mundo también abundan una terrible pobreza y una espantosa privación. Una cantidad asombrosa de niños son analfabetos y están mal alimentados, mal vestidos, maltratados e innecesariamente enfermos. Millones mueren *todas las semanas* de enfermedades que podrían ser completamente eliminadas. Según cuál sea el lugar de su nacimiento, los niños cuentan con los medios para una gran prosperidad o se enfrentan a la probabilidad de una vida con desesperantes privaciones.

Las enormes desigualdades con respecto a las oportunidades de las personas han alentado el escepticismo acerca de la capacidad de la globalización para atender a los intereses de los desamparados. Sin duda, en los eslóganes de los movimientos de protesta de los llamados activistas antiglobalización se advierte un fuerte sentimiento de frustración. Impulsados por la tesis de que las relaciones globales son ante todo de antagonismo y de enfrentamiento, más que de apoyo mutuo, los manifestantes pretenden rescatar a los desamparados de un mundo en el que sólo ven los castigos de la globalización. Las críticas a la globaliza-

ción no sólo han sido fuertemente expresadas en las manifestaciones que siguen teniendo lugar en todo el mundo –en Seattle, Washington, Quebec, Madrid, Londres, Melbourne, Génova, Edimburgo y otros lugares–, sino que también concitan la simpatía de un número mucho mayor de personas que tal vez no estén dispuestas a participar de esas vehementes manifestaciones, pero para quienes las inmensas asimetrías de los recursos son muy injustas y reprobables. Algunos perciben en estas desigualdades el fracaso total de las expectativas de que una identidad global pudiera inducir alguna forma de fuerza moral.

VOZ, VERACIDAD Y RAZONAMIENTO PÚBLICO

Enseguida argumentaré que es un error considerar las privaciones y las vidas empobrecidas como castigos de la globalización, y no como fracasos de los acuerdos sociales, políticos y económicos, que son compañeros enteramente contingentes y no ineludibles de la cercanía global. No obstante, también quisiera argumentar que las llamadas críticas antiglobalización pueden significar –y muchas veces significan– un aporte positivo e importante al plantear una serie de preguntas sensatas para el debate público que deben ser tenidas en cuenta y evaluadas. Aunque un diagnóstico serio de las causas pueda estar en algún sentido equivocado, sin embargo, puede ayudar a iniciar una investigación esclarecedora acerca de qué es necesario hacer para superar los graves problemas que sin duda existen.

Como observó Francis Bacon hace cuatrocientos años (en 1605), en su tratado *El avance del saber:* “El registro y la proposición de dudas tienen un *doble* uso”. Un uso es directo, nos protege “contra errores”. El segundo uso, argumentó Bacon, tenía

que ver con la función de las dudas al iniciar y promover un proceso de investigación, cuyo efecto puede enriquecer nuestro entendimiento. Los asuntos que "se habrían pasado por alto sin intervención", expresó Bacon, terminan siendo "atenta y cuidadosamente observados" en particular por la "intervención de las dudas".[1]

Plantear cuestiones serias acerca de la globalización y de la naturaleza de la economía global puede ser un aporte dialéctico constructivo aun cuando haya espacio para un gran escepticismo respecto de los eslóganes particulares usados, en especial por manifestantes jóvenes y ruidosos. Tal vez haya buenas razones para albergar dudas acerca de las supuestas consecuencias malignas de las relaciones económicas globales, que dan lugar a consignas que impactantes titulares convierten en resúmenes de la perspectiva antiglobalización. Es necesario examinar de cerca las importantes cuestiones que los manifestantes a menudo traen al foro, y esto, en sí, es un aporte de considerable importancia. Sin duda, los debates que se inician de esta manera pueden servir de base para el razonamiento público global acerca de temas importantes. Ya que la democracia consiste principalmente en el razonamiento público (como se analizó en el capítulo 3), los debates generados por estas "dudas globales" pueden considerarse aportes elementales, pero posiblemente importantes, para la práctica de alguna forma (necesariamente primitiva) de democracia global.[2]

1 *The advancement of learning* [1605], en B. H. G. Wormald (ed.), *Francis Bacon: History, politics and science, 1561-1626*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 356-357 [trad. esp.: *El avance del saber*, Madrid, Alianza, 1988].

2 Analicé este tema en el discurso pronunciado ("Global doubts") en la Universidad de Harvard el 8 de junio de 2000, publicado en *Harvard Magazine* 102, agosto de 2000.

CRÍTICA, VOZ Y SOLIDARIDAD GLOBAL

En breve trataré sobre las cuestiones fundamentales planteadas por los manifestantes y por otros escépticos de la globalización, y también deberé examinar los contraargumentos esgrimidos por los defensores de la globalización. Pero antes quiero hacer un breve comentario sobre la naturaleza de la identidad global involucrada –explícita o implícitamente– en estos debates. Algunos críticos influyentes de la globalización señalan convincentemente la deplorable ausencia, en un mundo despiadado, de un sentido eficaz de solidaridad global. Por cierto, la falta manifiesta de una moralidad global efectiva para resolver problemas internacionales profundamente angustiantes deja mucho que desear.

Sin embargo, ¿acaso vivimos realmente en un mundo privado de moral? Si un sentido de solidaridad global en realidad tiene tan poco sentido, ¿por qué tantas personas (incluidos los manifestantes "antiglobalización" y, sin duda, muchos otros) están tan preocupadas por el estado del mundo y discuten tan apasionada, aunque ruidosamente, la búsqueda de un mejor trato para los desfavorecidos y los necesitados? Los manifestantes mismos provienen de todo el mundo, no sólo de Seattle, Melbourne, Génova o Edimburgo. Los disidentes tratan de trabajar juntos para protestar por lo que consideran una iniquidad o una injusticia grave que asuela a las personas del mundo.

¿Por qué las mujeres y los hombres de una parte del mundo deberían preocuparse por el hecho de que las personas de otras partes del mundo reciban un trato injusto si no hay un sentido de pertenencia global ni una preocupación por la injusticia global? El descontento general, que expresan los movimientos de protesta (a veces, hay que admitirlo, en forma muy dura) puede considerarse prueba de la existencia de un sentido de identidad global y de cierta preocupación por la ética global.

En breve, debo analizar por qué el término "antiglobalización" no es una buena descripción de la naturaleza del descontento que subyace a ese nombre. Sin embargo, como sea que lo llamemos, ese descontento sin fronteras es, en sí mismo, un fenómeno global fundamental, tanto en términos del tema de su preocupación (incluidas su ética implícitamente humanitaria y su política inclusiva) como del amplio interés y la participación que genera en todo el mundo.

El sentido de identidad extensiva que subyace a estas preocupaciones va más allá de las fronteras de la nacionalidad, la cultura, la comunidad o la religión. Es difícil no reconocer la idea de pertenencia poderosamente inclusiva que impulsa a tantas personas a desafiar lo que ven como una injusticia que divide a la población mundial. Sin duda, la llamada crítica antiglobalización tal vez sea en la actualidad el movimiento moral más globalizado del mundo.

SOLIDARIDAD INTELECTUAL

Todo esto se suma a la importancia de prestar mucha atención al tema de la crítica antiglobalización. Aunque la globalización es uno de los temas más debatidos en el mundo actual, no es del todo un concepto bien definido. Bajo el amplio título de globalización se coloca una multitud de interacciones globales, que varía desde la expansión de influencias culturales y científicas a través de las fronteras, hasta la ampliación de las relaciones económicas y comerciales en todo el mundo. Un sistemático rechazo de la globalización no sólo resultaría contrario al comercio mundial, sino que también eliminaría los movimientos de ideas, la comprensión y el conocimiento que pueden ayudar a

todas las personas del mundo, incluidos los miembros más desfavorecidos de la población mundial. Un rechazo total de la globalización, por tanto, puede ser poderosamente contraproducente. Existe una fuerte necesidad de separar las diferentes cuestiones que aparecen fusionadas en la retórica de las protestas antiglobalización. La globalización del conocimiento merece la mayor aprobación, pese a todas las cosas buenas que pueden decirse, y con razón, acerca de la importancia del "conocimiento local".

Con frecuencia, tanto en debates periodísticos como en muchos trabajos académicos la globalización es percibida como un proceso de occidentalización. Sin duda, quienes tienen una visión optimista –diría celebratoria– del fenómeno incluso lo ven como una contribución de la civilización occidental al mundo. De hecho, hay una historia bellamente estilizada que acompaña esta lectura, al parecer, seria. Todo sucedió en Europa: primero llegó el Renacimiento, luego la Ilustración y la Revolución Industrial, y esto llevó a una enorme mejora de los estándares de vida en Occidente. Y ahora esos grandes logros de Occidente se difunden al mundo. Desde este punto de vista, la globalización no sólo es buena, sino también un presente de Occidente al mundo. Los defensores de esta lectura de la historia se molestan no sólo porque muchas personas toman este gran beneficio como una maldición, sino también por la forma en que un desagradecido mundo no occidental desdeña y censura la beneficiosa concesión de Occidente al mundo. Como muchas buenas historias estilizadas, también ésta tiene un dejo de verdad, pero también mucha fantasía que alimenta una división global artificial.

Existe otra historia, en algunos aspectos "opuesta", que también recibe atención pero que cumple un papel gravemente distractivo. Ella acepta la centralidad del dominio de Occidente

en la globalización, pero lo atribuye a las desagradables características relacionadas con ese proceso. Estas críticas atribuyen al carácter supuestamente "occidental" de la globalización un papel destacado y dañino (como se advierte fácilmente en la retórica de los movimientos de protesta). Sin duda, a veces la globalización es percibida como un correlato del dominio occidental, en realidad como una continuación del imperialismo occidental. Mientras que diferentes sectores de los movimientos antiglobalización tienen distintas preocupaciones y prioridades, el resentimiento respecto del dominio occidental por cierto desempeña una función importante en muchas de esas protestas. Es claro que existe un elemento "antioccidental" en algunos grupos del movimiento antiglobalización. La celebración de las identidades no occidentales de diverso tipo (analizada en los capítulos 4 a 6), relacionadas con la religión (como el fundamentalismo islámico), la región (como los valores asiáticos) o la cultura (como la ética confuciana), pueden avivar la hoguera del separatismo global.

Para iniciar nuestra investigación crítica, podemos preguntarnos: "¿Acaso la globalización es realmente una maldición occidental?". Yo argumentaría que, en general, la globalización no es nueva ni necesariamente occidental, ni es tampoco una maldición. Sin duda, durante miles de años la globalización contribuyó al progreso del mundo a través de los viajes, el comercio, las migraciones, la difusión de las influencias culturales y la diseminación del conocimiento y la comprensión, incluidos los de la ciencia y la tecnología. Estas interrelaciones globales han sido muy productivas para el progreso de diferentes países del mundo. Y a veces los agentes activos de la globalización estuvieron muy lejos de Occidente.

A modo de ilustración, quisiera detenerme en el comienzo del último milenio más que en el final. Hacia el año 1000 d.C.,

la difusión global de la ciencia, la tecnología y la matemática estaba cambiando la naturaleza del viejo mundo, pero en ese momento su difusión tenía, en gran medida, la dirección opuesta a la que observamos hoy. Por ejemplo, la alta tecnología mundial en esa época incluía el reloj y el puente colgante suspendido por cadenas de hierro, la cometa y la brújula magnética, el papel y la imprenta, la ballesta y la pólvora, la carretilla y el ventilador giratorio. Todos estos ejemplos de alta tecnología del mundo de hace mil años estaban bien establecidos y se usaban en toda China, y eran prácticamente desconocidos en otras partes. La globalización los difundió a través del mundo, incluida Europa.

En su *Critical and miscellaneous essays*, Thomas Carlyle afirma que "los tres grandes elementos de la civilización moderna [son] la pólvora, la imprenta y la religión protestante". Mientras que los chinos no pueden ser alabados –o acusados– por el origen del protestantismo, la contribución china a la lista de elementos civilizatorios de Carlyle cubre dos de los tres ítems, es decir, la pólvora y la imprenta. Sin embargo, esta lista es menos abarcadora que el listado de elementos de la civilización que hace Francis Bacon en su *Novum Organum*, publicado en 1620: "la imprenta, la pólvora y el imán".

Como se analizó en el capítulo 3, un movimiento similar se produjo en el caso de la influencia oriental sobre la matemática occidental. El sistema decimal surgió y se desarrolló en la India entre los siglos II y VI, y de ahí en más los matemáticos árabes lo usaron en forma generalizada. Las innovaciones matemáticas y científicas del sur y el oeste de Asia fueron encabezadas por una constelación de intelectuales, tales como Aryabhata, Brahmagupta y al-Khwarizmi. Estos trabajos llegaron a Europa principalmente en el último cuarto del siglo X, y comenzaron a tener un impacto fundamental en los primeros años del último

milenio, cuando desempeñaron una importante función en la revolución científica que ayudó a transformar a Europa. Si puede decirse algo acerca de la identidad de los agentes de la globalización es que esa identidad no es ni exclusivamente occidental, ni regionalmente europea, ni está necesariamente vinculada con el dominio occidental.

LO PROVINCIANO FRENTE A LO GLOBAL

El diagnóstico equivocado de que hay que resistirse a la globalización de ideas y de prácticas porque suponen la "occidentalización" tuvo un papel regresivo ya en el mundo colonial y poscolonial (como se analizó brevemente en el capítulo 5). Incita a una perspectiva regionalmente estrecha y socava el avance de la ciencia y del conocimiento a través de las fronteras. Sin duda, no sólo es contraproducente en sí mismo, sino que puede ser una manera de autoboicot de las sociedades no occidentales, independientemente de lo valiosa que sea su cultura.

Quisiera ilustrar la naturaleza peculiarmente reaccionaria de esta perspectiva "localista". Consideremos la resistencia en la India al uso de las ideas y los conceptos occidentales en ciencia y matemática durante el siglo XIX. Este debate en la India británica se dio en el marco de una controversia más amplia acerca del enfoque sobre la educación occidental o (como si esto fuera una alternativa excluyente) sobre la educación india autóctona, lo que era visto como una dicotomía insalvable. Los "occidentalizadores", como es el caso del temible T. B. Macaulay –el poderoso administrador británico que en 1835 escribió la "Minuta" terriblemente influyente sobre la educación india–, no vieron mérito alguno en la tradición india. Como él mismo

explicó, "nunca encontré a uno solo entre ellos [defensores de las lenguas y la tradición indias] que pudiera negar que un solo anaquel de una buena biblioteca europea tiene el valor de la totalidad de la literatura nativa de la India y de Arabia".[3] En parte como represalia, los defensores de la educación nativa se resistieron completamente a las importaciones occidentales y prefirieron la erudición tradicional y la educación clásica india. Sin embargo, ambos lados de la contienda parecieron aceptar que, en gran medida, cada enfoque era excluyente.

No obstante, dada la interrelación entre las culturas y las civilizaciones, era de esperar que esta suposición provocara problemas clasificatorios muy incómodos. La llegada a la India del término "seno" directamente de la trigonometría occidental proporcionó una ilustración definida de la naturaleza expansiva de las relaciones internacionales. Ese término moderno ("seno") llegado de Gran Bretaña a mediados del siglo XIX, había ocupado el lugar de los antiguos conceptos sánscritos, lo que se consideró otro ejemplo de la invasión anglosajona a la cultura india.

Y, sin embargo, lo curioso es que "seno" en realidad provenía de la India misma, a través de diversas transformaciones de un buen nombre sánscrito para ese concepto trigonométrico clave. Sin duda, la migración del concepto y de la terminología dan cierta idea de la naturaleza de la globalización histórica –y claramente "premoderna"– de las ideas. Aryabhata, matemático indio del siglo V, había desarrollado y hecho un uso extensivo del concepto de "seno": lo llamó *jya-ardha*, que en sánscrito significa literalmente "arco medio". De allí, el término fue cam-

3 T. B. Macaulay, "Indian education: Minute of the 2nd February, 1835", reproducido en G. M. Young (ed.), *Macaulay: Prose and poetry*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1952, p. 722.

biando en un interesante camino migratorio, como describe Howard Eves en su *History of mathematics*:

> Aryabhata lo llamó *ardha-jya* ("medio arco") y *jya-ardha* ("arco medio") y luego abrevió el término usando simplemente *jya* ("arco"). Los árabes transformaron fonéticamente *jya* en *jiba*, que, según la práctica árabe de omitir vocales, se escribió *jb*. Ahora bien, *jiba*, además de su significado técnico, es una palabra sin significado en árabe. Más tarde, los escritores que se toparon con *jb* como una abreviatura de la palabra sin significado *jiba* la sustituyeron por *jaib*, que contiene las mismas letras y es una palabra árabe que significa "cala" o "bahía". Más tarde (hacia 1150 d.C.), cuando hizo sus traducciones del árabe, Gerardo de Cremona reemplazó el término árabe *jaib* por su equivalente en latín, *sinus* (que significa cala o bahía), de donde proviene nuestro término actual *seno*.[4]

Dadas las interconexiones culturales e intelectuales de la historia mundial, es difícil responder la pregunta de qué es "occidental" y qué no lo es. De hecho, el *jya* de Aryabhata fue traducido al chino como *ming* y utilizado en tablas tan usadas como el *yue jianliang ming*, literalmente "seno de intervalos lunares". Si Macaulay hubiera comprendido algo mejor la historia intelectual del mundo, habría tenido que ampliar su visión respecto del "único anaquel" de libros europeos que tanto admiraba. Sus opositores, que abogaban por la tradición india, también deberían desconfiar menos de los anaqueles occidentales.

4 Howard Eves, *An introduction to the history of mathematics*, 6ª ed., Nueva York, Saunders College Publishing House, 1990, p. 237. Véase también Ramesh Gangolli, "Asian contributions to mathematics", Portland Public Schools Geocultural Baseline Essay Series, 1999.

Sin duda, Europa habría sido mucho más pobre –en lo económico, en lo cultural y en lo científico– si se hubiera resistido a la globalización de la matemática, la ciencia y la tecnología provenientes de China, la India, Irán y el mundo árabe a comienzos del segundo milenio. Y lo mismo se aplica hoy, aunque en dirección contraria: rechazar la globalización de la ciencia y la tecnología so pretexto de que se trata del imperialismo occidental (como sugieren algunos manifestantes) no sólo significaría pasar por alto las contribuciones globales –obtenidas de muchas regiones diferentes del mundo– sólidamente arraigadas tras las llamadas ciencia y tecnología occidentales, sino que sería una absurda decisión práctica dada la medida en que todo el mundo puede beneficiarse con los procesos de intercambio intelectual. Equiparar este fenómeno con el imperialismo o con el colonialismo europeo de ideas y de creencias (como muchas veces lo sugiere la retórica) sería un error grave y costoso, tan costoso como lo habría sido un rechazo europeo de la influencia oriental sobre la ciencia y la matemática a comienzos del último milenio.

Por supuesto, no debemos pasar por alto el hecho de que hay asuntos relacionados con la globalización que, en realidad, sí están conectados con el imperialismo. La historia de conquistas, dominio colonial, gobierno extranjero y humillación de los pueblos conquistados sigue siendo relevante en la actualidad de muchas maneras diferentes (como se analizó antes, en particular en el capítulo 5). Sin embargo, sería un grave error considerar la globalización principalmente como un aspecto del imperialismo. Se trata de un proceso inmensamente mayor.

GLOBALIZACIÓN ECONÓMICA Y DESIGUALDAD

No obstante, quienes protestan contra la globalización pertenecen a varios campos diferentes, y algunos opositores de la "globalización económica" no tienen ningún problema con la globalización de las ideas (incluida la de la ciencia y la literatura). Ciertamente, sus puntos de vista, que deben ser examinados cuidadosamente, no son desechables debido a que la globalización de la ciencia, la tecnología y la inteligencia hizo contribuciones muy positivas al mundo, lo que estos críticos de la globalización económica en absoluto negarían.

Sin embargo, sucede que muchos logros positivos específicos de la globalización económica también son visibles en diferentes partes del mundo. No podemos evitar percibir que la economía global ha causado una prosperidad material mucho mayor en numerosas áreas del planeta, tales como el Japón, China y Corea del Sur, y en distinta medida también en otras regiones, desde Brasil hasta Botswana. Hace algunos siglos, la pobreza dominaba el mundo, y la prosperidad, poco frecuente, se concentraba sólo en algunos puntos. Las vidas eran casi uniformemente "desagradables, brutales y cortas", como lo expresó Thomas Hobbes en su clásica obra *Leviatán*, publicada en 1651. En el proceso de superar esas penurias, las amplias interrelaciones económicas entre naciones así como los incentivos económicos para el desarrollo y el uso de los métodos modernos de producción han sido muy útiles e influyentes.

Sería difícil creer que el progreso de las condiciones de vida de los pobres del mundo podría acelerarse si se les impide acceder a las grandes ventajas de la tecnología actual, a la valiosa oportunidad del comercio y del intercambio y a los beneficios sociales y económicos de vivir en sociedades abiertas en lugar de sociedades cerradas. Los pueblos de los países con grandes privacio-

nes claman por los frutos de la tecnología moderna (como el uso de los nuevos medicamentos, sobre todo para el tratamiento del SIDA, que han transformado la vida de los personas que padecen esa enfermedad en los Estados Unidos y en Europa); buscan mayor acceso a los mercados en los países más ricos para una amplia variedad de productos, desde azúcar hasta textiles, y quieren tener más voz y recibir mayor atención en los asuntos del mundo. Si existe escepticismo respecto de los resultados de la globalización, no es porque la humanidad sufriente quiera retraerse.

De hecho, los prominentes desafíos prácticos de la actualidad incluyen la posibilidad de hacer un buen uso de los notables beneficios de las conexiones económicas, el progreso tecnológico y la oportunidad política de un modo que preste suficiente atención a los intereses de los que sufren más privaciones y de los desamparados. No se trata de echar por tierra las relaciones económicas globales, sino de lograr que los inmensos beneficios de la globalización se distribuyan con más justicia. A pesar de la terminología elegida por los movimientos "antiglobalización", el tema central del reproche se relaciona, de una u otra manera, con la existencia real y la resistencia de la enorme pobreza y la desigualdad globales, más que con el supuesto provecho que significaría prescindir de las relaciones económicas globales.

POBREZA GLOBAL Y JUSTICIA GLOBAL

¿Y la desigualdad y la pobreza globales? Las cuestiones concernientes a la distribución que figuran –de modo explícito o implícito– en la retórica tanto de los manifestantes antiglobalización, como de los firmes defensores "pro globalización" necesitan

un examen crítico. Acepto que este tema se va visto perjudicado con la popularidad de algunas cuestiones extrañamente fuera de foco.

Algunos manifestantes "antiglobalización" argumentan que el problema central es que los ricos del mundo están volviéndose más ricos y los pobres, más pobres. Esto no es de ninguna manera algo uniforme (aunque hay una serie de casos, en particular en América Latina y en África, donde esto realmente ocurrió), pero la cuestión esencial es si es ésta la manera correcta de entender los temas centrales de justicia y equidad en la actual economía global.

Por otro lado, los defensores de la globalización a menudo invocan y recurren a su interpretación de que los pobres del mundo en general están menos pobres, no (como se aduce muchas veces) más empobrecidos. Se refieren en particular a la evidencia de que aquellos pobres que participan en el comercio y en el intercambio no están más pobres sino todo lo contrario. Dado que se están enriqueciendo gracias a que participan en la economía global, ergo (sigue el argumento) la globalización no es injusta con los pobres: "Los pobres también se benefician así que, ¿cuál es la queja?". Si se aceptara la centralidad de esta pregunta, todo el debate se reduciría a determinar cuál es el lado correcto en esta disputa mayormente empírica: "¿Acaso los pobres que participan de la globalización están más pobres *o* más ricos? (Dígannos, dígannos, ¿cuál es la respuesta?)".

Sin embargo, ¿acaso es ésta la pregunta adecuada? Yo argumentaría que *no* lo es en absoluto. Existen dos problemas en esta forma de considerar el tema de la injusticia. El primero es la necesidad de reconocer que dados los recursos globales que hoy existen, incluidos los problemas de omisión tanto como los de comisión (que se analizarán en breve), a muchas personas les resulta difícil ingresar en la economía global. Tener en cuenta

sólo a aquellos que ganan participando en el comercio deja afuera a millones que permanecen excluidos de las actividades de los privilegiados y que, de hecho, no son bienvenidos. La exclusión es un problema tan importante como la inclusión desigual, y su solución exigiría cambios radicales en las políticas económicas internas (tales como mayores recursos para la educación básica, la salud y los microcréditos familiares), pero también cambios en las políticas internacionales de otros países, sobre todo de los más ricos. Por un lado, los países económicamente más avanzados pueden marcar una gran diferencia recibiendo de mejor grado los productos –agrícolas, textiles y otros industriales– exportados por los países en desarrollo. También están las cuestiones concernientes al tratamiento humanitario –y realista– de las deudas pasadas, que tanto limitan la libertad de los países más pobres (se recibió de buen grado el hecho de que se hayan tomado algunas medidas iniciales en esa dirección en años recientes),[5] así como el gran tema de la ayuda y la asistencia al desarrollo, acerca de lo cual difieren las opiniones políticas, pero que de ninguna manera es un foco de atención irrelevante.[6] Hay muchos otros temas que enfrentar, incluida la necesidad de volver a pensar las disposiciones legales vigentes, como el actual sistema de derechos de patentes (volveré en breve a tratar estas cuestiones).

5 Debe reconocerse que Gran Bretaña, bajo el liderazgo de Tony Blair y Gordon Brown, ha desempeñado una función importante para lograr que los países del G8 se movilizaran en esa dirección. Los movimientos populares dirigidos por figuras públicas tan coloridas como Bob Geldorf también han desempeñado una importante función en el logro de apoyo para esas iniciativas (a pesar del escepticismo académico con que muchas veces se recibe a estos famosos movimientos).

6 Véase Jeffrey Sachs, *The end of poverty: How we can make it happen in our lifetime*, Londres, Penguin Books, 2005 [trad. esp.: *El fin de la pobreza*, Barcelona, Debate, 2005].

Sin embargo, el segundo tema es más complejo y requiere una comprensión más clara. Aun cuando los pobres que participan en la economía globalizada se estuvieran enriqueciendo en cierta medida, ello no necesariamente implica que estén recibiendo una parte *justa* de los beneficios de las interrelaciones económicas y de su vasto potencial. Tampoco es adecuado preguntar si la desigualdad internacional es marginalmente mayor o menor. Para rebelarse contra la atroz pobreza y las pasmosas desigualdades que caracterizan al mundo actual, o para protestar contra la división injusta de los beneficios de la cooperación global, no es necesario afirmar que la desigualdad no sólo es terriblemente grande sino que también se está volviendo marginalmente *más grande*.

La cuestión de la justicia en un mundo de grupos diferentes y de identidades dispares exige una comprensión más completa. Cuando hay ganancias derivadas de la cooperación, puede haber muchos acuerdos alternativos que beneficien a cada parte en mayor medida de lo que ocurriría si no hubiera cooperación. La división de los beneficios puede variar ampliamente a pesar de la necesidad de cooperación (esto a veces se llama "conflicto cooperativo").[7] Por ejemplo, puede haber considerables ganancias como consecuencia de la creación de nuevas industrias, pero sigue existiendo el problema de la división de los beneficios entre los trabajadores, los capitalistas, los vendedores de insumos, los compradores (y consumidores) de productos, y quienes se benefician indirectamente por los ingresos mayores de las zonas involucradas. Las divisiones pertinentes dependerían de los precios relativos, de los salarios y de otros parámetros económicos que

7 En mi ensayo, "Gender and cooperative conflict", en Irene Tinker (ed.), *Persistent inequalities*, Nueva York, Oxford University Press, 1990, analizo la relevancia y el alcance de la combinación de la cooperación y el conflicto.

regirían el intercambio y la producción. Por tanto, es apropiado preguntar si la distribución de ganancias es *justa* o *aceptable*, y no si *existen* ganancias para todas las partes en comparación con una situación de ausencia de cooperación (que puede ser el caso de muchos acuerdos alternativos).

Como John Nash, matemático y teórico de juegos (y ahora también un nombre conocido gracias al tan exitoso film basado en la maravillosa biografía de Sylvia Nasar, *Una mente prodigiosa*), analizó hace más de medio siglo (en un trabajo publicado en 1950, que estaba entre sus trabajos citados por la Real Academia Sueca cuando ganó el Premio Nobel de Economía en 1994), el tema central no es si un arreglo en particular es mejor para todos que la falta total de cooperación, que es lo que sucede con muchos acuerdos alternativos. Más bien, la cuestión principal es si las divisiones que surjan de las diversas alternativas disponibles son divisiones justas, teniendo en cuenta lo que en cambio podría elegirse.[8] La crítica que sostiene que los arreglos distributivos derivados de la cooperación son injustos (manifestada en el contexto de las relaciones industriales, los acuerdos familiares o las instituciones internacionales) no puede ser refutada simplemente advirtiendo que todas las partes están en mejores condiciones de lo que estarían en ausencia de cooperación (bien reflejada en el argumento supuestamente contundente: "Los pobres también se benefician, así que ¿cuál es la queja?"). Como esto sucedería en muchos –posiblemente infinitos– acuerdos alternativos, el verdadero ejercicio no radica aquí, sino más bien en la elección *entre* estas diversas alternativas con diferentes distribuciones de ganancias para todas las partes.

8 Véanse J. F. Nash, "The bargaining problem", *Econometrica*, 18, 1950; Sylvia Nasar, *A beautiful mind*, Nueva York, Simon & Schuster, 1999 [trad. esp.: *Una mente prodigiosa*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2002].

El punto puede ilustrarse con una analogía. Para argumentar que un arreglo familiar particularmente desigual y sexista es injusto, no hay que mostrar que a las mujeres les habría ido comparativamente mejor si no existiera la familia ("Si piensa que las divisiones familiares actuales son injustas para las mujeres, ¿por qué no se va a vivir fuera de las familias?"). Ése no es el tema: las mujeres que buscan un arreglo mejor dentro de la familia no están proponiendo como alternativa la posibilidad de vivir sin ella. El centro de la contienda es si en los acuerdos institucionales existentes la división de beneficios dentro del sistema familiar es gravemente desigual en comparación con otros acuerdos alternativos posibles. La consideración en la que se concentraron muchos de los debates sobre la globalización, a saber, si los pobres también se benefician del orden económico establecido, es un enfoque completamente inadecuado para evaluar lo que hay que evaluar. Lo que se debe preguntar, en cambio, es si es factible que obtengan un arreglo mejor –y más justo–, con menos disparidades de las oportunidades económicas, sociales y políticas y, de ser así, a través de qué nuevos acuerdos internacionales e internos esto podría llevarse a cabo. Allí radica el verdadero compromiso.

LA POSIBILIDAD DE MAYOR JUSTICIA

Sin embargo, antes tenemos que discutir algunos temas. ¿Acaso es posible un arreglo global más justo sin trastornar totalmente el sistema globalizado de relaciones económicas y sociales? En particular, debemos preguntar si el arreglo que los diferentes grupos obtienen de las relaciones económicas y sociales globalizadas puede cambiarse sin socavar o destruir los beneficios

de la economía de un mercado global. La convicción, que muchas veces se invoca de manera implícita en las críticas antiglobalización, de que la respuesta debe ser negativa desempeñó un papel importante al generar pesimismo respecto del futuro del mundo con mercados globales, y éste es el origen del nombre elegido por las protestas antiglobalización. Hay una suposición extrañamente común de que existe "*el* resultado del mercado", sin importar cuáles son las reglas de la operación privada, de las iniciativas públicas y de las instituciones que no pertenecen al mercado que están combinadas con la existencia de mercados. En efecto, esa respuesta está totalmente equivocada, como puede fácilmente verificarse.

La economía de mercado es coherente con muchos patrones de propiedad, disponibilidades de recursos, recursos sociales y reglas de operación diferentes (tales como leyes de patentes, reglamentos antimonopolios, disposiciones para el cuidado de la salud y apoyo económico, etc.). Y según estas condiciones, la propia economía de mercado generaría distintos grupos de precios, condiciones comerciales, distribuciones de ingresos y, más en general, muchos diferentes resultados globales.[9] Por ejemplo, cada vez que se establecen hospitales públicos, escuelas o universidades, o se transfieren recursos de un grupo a otro, los precios y las cantidades reflejadas en el resultado del mercado se alteran en forma ineludible. Los mercados no actúan solos, ni pueden hacerlo. No existe "*el* resultado del mercado" más allá de las condiciones que rigen los mercados, incluida la dis-

9 De hecho, los teóricos pioneros de la economía de mercado, desde Adam Smith, Leon Walras y Francis Edgeworth hasta John Hicks, Oscar Lange, Paul Samuelson y Kenneth Arrow, han intentado dejar en claro que los resultados del mercado dependen profundamente de la distribución de recursos y otros factores determinantes, y ellos –de Adam Smith en adelante– han propuesto formas y medios para lograr acuerdos más justos y equitativos.

tribución de los recursos económicos y de la propiedad. La introducción o la mejora de acuerdos institucionales para la seguridad social y otras intervenciones públicas también pueden producir diferencias significativas en el resultado.

La cuestión central no es –y no puede ser– si aceptar o no la economía de mercado. Esa pregunta superficial es de fácil respuesta. En la historia mundial, ninguna economía logró jamás una prosperidad generalizada, que fuera más allá del nivel de vida elevado de la élite, sin hacer un uso considerable de los mercados y de las condiciones de producción dependientes de ellos. No es difícil llegar a la conclusión de que es imposible lograr una prosperidad económica general si no se hace un uso extensivo de las oportunidades de intercambio y especialización que ofrecen las relaciones del mercado. Esto no niega en absoluto el hecho básico de que la operación de la economía de mercado puede ser significativamente defectuosa en muchas circunstancias debido a la necesidad de tratar con productos que se consumen en forma colectiva (tales como los establecimientos de salud pública) y también (como se analizó recientemente) debido a la importancia de la información asimétrica y en general imperfecta que pueden tener los diferentes participantes en la economía de mercado.[10] Por ejemplo, el comprador de un automóvil usado sabe mucho menos acerca del auto que el dueño que lo vende, de modo que las personas deben tomar sus decisiones de intercambio con una ignorancia parcial y con un conocimiento desigual. Sin embargo, estos problemas, que son impor-

10 Véanse Paul A. Samuelson, "The pure theory of public expenditure", *Review of Economics and Statistics*, 35, 1954; Kenneth Arrow, "Uncertainty and the welfare economics of medical care", *American Economic Review*, 53, 1963; George Akerlof, *An economic theorist's book of tales*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984; Joseph Stiglitz, "Information and economic analysis: A perspective", *Economic Journal* 95, 1985.

tantes y serios, pueden tratarse mediante políticas públicas apropiadas que complementen el funcionamiento de la economía de mercado. Pero sería difícil prescindir por completo de la institución de los mercados sin socavar del todo las perspectivas de progreso económico.

Sin duda, usar los mercados no es tan distinto de hablar en prosa. No es fácil prescindir de ella, pero mucho depende de qué prosa escojamos para hablar. La economía de mercado no funciona sola en las relaciones *globalizadas*; de hecho, no puede operar sola ni siquiera *dentro* de un país dado. No se trata sólo de que un sistema global que incluye el mercado pueda generar resultados ampliamente distintos según diversas condiciones (tales como de qué manera se distribuyen los recursos físicos, de qué manera se desarrollan los recursos humanos, qué reglas de relaciones comerciales prevalecen, qué seguros sociales existen, cuán extensivamente se comparte el conocimiento técnico, etc.), pero también estas condiciones dependen críticamente de las instituciones económicas, sociales y políticas que operan en el ámbito nacional y global.

Como se demostró ampliamente en estudios empíricos, la naturaleza de los resultados del mercado está muy influida por las políticas públicas en educación y alfabetización, epidemiología, reforma agraria, facilidades para microcréditos, protección legal apropiada, etc., y en cada uno de estos campos hay mucho por hacer a través de la acción pública que puede alterar de manera radical el resultado de las relaciones económicas locales y globales. Es necesario comprender y utilizar esta clase de interdependencias para superar las desigualdades y las asimetrías que caracterizan a la economía mundial. Por sí sola, la mera globalización de las relaciones de mercado puede ser un medio totalmente inadecuado para alcanzar la prosperidad mundial.

OMISIONES Y COMISIONES

Cuando en el mundo se procuran acuerdos económicos y sociales más justos los problemas a enfrentar son muchos y difíciles. Por ejemplo, hay muchas pruebas de que el capitalismo global suele estar mucho más preocupado por los mercados que por establecer la democracia, expandir la educación pública o mejorar las oportunidades sociales de los desamparados. También las empresas multinacionales pueden ejercer una influencia sustancial sobre el gasto público en muchos países del Tercer Mundo cuando les dan prioridad a los intereses de las clases directivas y a los trabajadores privilegiados en lugar de atender a la erradicación del analfabetismo generalizado, la falta de atención médica y otras desventajas que sufren los pobres.[11] Es necesario hacer frente a estas situaciones adversas, observables en América Latina, en África y también en partes de Asia. Y en cuanto a aquellas barreras que no resultan infranqueables para el desarrollo equitativo, es importante que se las diagnostique con claridad y que se franqueen de hecho.

Las desigualdades permanentes de la economía global están muy relacionadas con diversos fracasos institucionales que deben ser superados. Además de las importantísimas *omisiones* que deben rectificarse, también hay graves problemas de *comisión* que deben tratarse para lograr una justicia global básica. Muchos de estos problemas han sido analizados con detenimiento en distintas obras.[12] Sin embargo, algunos de estos temas exigen

11 Acerca de esto, véase George Soros, *Open society: Reforming global capitalism*, Nueva York, Public Affairs, 2000.

12 Véanse, entre otros aportes, Joseph Stiglitz, *Globalization and its discontents*, Londres, Penguin, 2003 [trad. esp.: *El malestar en la globalización*, Madrid, Taurus, 2002], y Jeffrey Sachs, *The end of poverty: How can we make it happen in our lifetime*, *op. cit.*

una mayor atención en el debate público de la que han recibido hasta el momento.

Una "comisión" global extrañamente poco debatida que es causa de una intensa miseria y también de privaciones persistentes, como se analizó en el capítulo anterior, atañe a la participación de las potencias mundiales en el comercio globalizado de armas (casi el 85% de las armas vendidas internacionalmente en los años recientes provinieron de los países del G8, las grandes potencias que desempeñan una función fundamental en el liderazgo del mundo).[13] En este campo se necesita con urgencia una nueva iniciativa global, que vaya más allá de la necesidad –la necesidad tan importante– de ponerle coto al terrorismo, donde se concentra hoy el foco de atención.

Las comisiones perniciosas también incluyen barreras comerciales severamente restrictivas e ineficientes que frenan las exportaciones de los países más pobres. Otro tema importante es el de las leyes de patentes injustas, que entorpecen el uso de medicamentos que salvan vidas –necesarios para tratar enfermedades como el SIDA–, que muchas veces podrían producirse a muy bajo costo pero cuyo precio de mercado sube en virtud de las regalías. Si bien es importante evitar condiciones económicas tales que lleven a la extinción de la investigación innovadora en la industria farmacéutica, es posible establecer acuerdos inteligentes, incluidas las facilidades para la fijación de precios variables, que pueden proporcionar buenos incentivos para la investigación al tiempo que permiten a los pobres del mundo adquirir estos medicamentos de vital importancia. Es preciso tener en

13 La proporción fue de 84,31% para la década de 1990 en total, según estudios del Instituto Internacional de Estocolmo de Investigación para la Paz, y las cifras más recientes indican una consolidación, más que un revés, de este cuadro. El tema fue analizado más detenidamente en el capítulo 6. De los países del G8, sólo uno, el Japón, no exporta armas.

cuenta que el hecho de que los pobres no compren medicamentos que no podrían pagar no agrega ningún incentivo a sus productores; el tema es combinar consideraciones basadas en la eficiencia con exigencias de equidad de un modo inteligente y humanitario, esto es, con una comprensión adecuada de las exigencias de la eficiencia global y también de la justicia.

Los contraproducentes regímenes de patentes actuales también proporcionan un incentivo muy inadecuado para la investigación médica dirigida a desarrollar nuevos medicamentos (incluidas las vacunas de dosis única), que serían particularmente útiles para las personas más pobres del mundo que tienen una capacidad muy limitada de pagar un precio alto por ellos. Sin duda, la producción de innovaciones médicas que benefician específicamente a personas de bajos ingresos puede resultar un incentivo insignificante, lo que se ve bien reflejado en la clara orientación de la investigación farmacéutica, enfocada a la atención de los sectores de mayores ingresos. Dada la naturaleza de la economía de mercado y la función que el cálculo de ganancias ineludiblemente desempeña en su operación, es necesario dar prioridad a las alternativas que permitan cambiar radicalmente el patrón de incentivos: desde nuevos acuerdos legales para los derechos de propiedad intelectual (incluido un trato diferenciado en el impuesto a las ganancias según los diferentes tipos de innovaciones), hasta incentivos públicos mediante programas de apoyo especialmente concebidos.[14] Las

14 La Junta de Vacunación y la Alianza Mundial para Vacunas e Inmunización han hecho mucho para que los países más pobres dispusieran de las vacunas necesarias. Un buen ejemplo de una propuesta innovadora para aumentar los incentivos para la fabricación de estos medicamentos es la posibilidad de ofrecer una compra a granel pregarantizada a través de las ONG globales y otras instituciones internacionales, lo que podría resultar un atractivo para la investigación médica. Véase Michael Kremer y Rachel Glennerster, *Strong*

exigencias de la globalización económica no se limitan a integrar la economía de mercado y a liberar el comercio y el intercambio (por importantes que sean), sino que también abarcan la necesidad de acuerdos institucionales más justos y equitativos para la distribución de las ganancias derivadas de las relaciones económicas.[15]

La mejora de los acuerdos internos también resulta crucial para la manera en que la globalización afecta a las personas que adquieren un mayor contacto con el intercambio global. Por ejemplo, las fuerzas de la competencia pueden hacer que algunos productores tradicionales pierdan su trabajo, y que estas personas desplazadas no encuentren trabajo con facilidad en las nuevas empresas vinculadas con la economía global cuando son analfabetas o incapaces de leer las instrucciones y seguir las nuevas exigencias del control de calidad, o cuando están agobiadas por enfermedades que perjudican su productividad y su movilidad.[16] Con semejantes desventajas, ellos obtienen los castigos de la economía global sin recibir las recompensas. La solución para despejar estas barreras requiere la creación de institutos de enseñanza, y también de una red de seguridad en la que se incluya

---

medicine: Creating incentives for pharmaceutical research on neglected diseases, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2004.

15 El problema general de las "primeras líneas globales de la medicina moderna" es tratado en forma esclarecedora por Richard Horton, *Health wars*, Nueva York, New York Review of Books, 2003. Véanse también Paul Farmer, *Pathologies of power: Health, human rights, and the new war on the poor*, Berkeley, University of California Press, 2003, y Michael Marmot, *Social determinants of health: The solid facts*, Copenhague, Organización Mundial de la Salud, 2003.

16 El papel de los servicios públicos en la operación equitativa de los procesos de mercado es analizada, con muchas ilustraciones, en mi libro escrito junto con Jean Drèze, *India: Development and participation*, Nueva Delhi y Oxford, Oxford University Press, 2002.

el cuidado de la salud. La globalización económica no sólo significa abrir los mercados.

Sin duda, la economía global de mercado depende de con quién se asocia cada uno.[17] Las voces globales pueden ayudar a la globalización, incluidos los mercados globales, a encontrar mejores socios. Existe un mundo que ganar en nombre de la humanidad, y las voces globales pueden ayudarnos a lograrlo.

POBREZA, VIOLENCIA Y SENTIDO DE INJUSTICIA

Si en la mente de muchas personas la religión y la comunidad están relacionadas con la violencia global, también lo están la pobreza y la desigualdad globales. En años recientes ha habido una creciente tendencia a justificar políticas de erradicación de la pobreza con el fundamento de que es la forma más segura de prevenir conflictos y disturbios políticos. Basar la política pública –tanto interna como internacional– en esa interpretación tiene algunos atractivos evidentes. Dada la creciente preocupación pública respecto de las guerras y los disturbios en los países ricos, la justificación indirecta de la erradicación de la pobreza –no por sí misma sino por la paz y la tranquilidad en el mundo– proporciona un argumento que apela al propio interés como razón para ayudar a los necesitados, es decir, presenta un argumento para asignar más recursos para el destierro de la pobreza basado en su supuesta relevancia política más que moral.

Aunque la tentación de tomar esa dirección es fácil de entender, se trata de una ruta peligrosa más allá de la validez de la

17 Acerca de esto, véase mi trabajo “Sharing the world”, *The Little Magazine* 5, Nueva Delhi, 2004.

causa. Parte de la dificultad radica en la posibilidad de que si el reduccionismo económico estuviera equivocado, no sólo dificultaría nuestra comprensión del mundo, sino que además tendería a socavar la razón fundamental aducida del compromiso público para desterrar la pobreza. Se trata de una preocupación particularmente seria, ya que la pobreza y la desigualdad masiva son lo suficientemente terribles por sí solas y merecerían atención prioritaria aunque no hubiera conexión alguna con la violencia. Así como la virtud es una recompensa en sí misma, la pobreza es, por lo menos, un castigo en sí mismo. Ello no significa negar que la pobreza y la desigualdad puedan tener, y tienen, gran conexión con el conflicto y con los disturbios, pero estas conexiones deben examinarse e investigarse con el cuidado apropiado y el examen empírico, más que invocarse informalmente con rapidez irracional en apoyo de una “buena causa”.

Por supuesto, la privación puede llevar a que se desafíen las leyes y los reglamentos establecidos; sin embargo, no necesariamente debe darles a las personas la iniciativa, el coraje y la capacidad real de hacer algo muy violento. Más aun, la privación puede estar acompañada no sólo de debilidad económica, sino también de impotencia política. Un desdichado muerto de hambre puede ser demasiado frágil y estar demasiado abatido como para luchar y combatir, y hasta para protestar y gritar. Por tanto, no es sorprendente que con mucha frecuencia el sufrimiento intenso y generalizado y la miseria hayan estado acompañados de una paz y un silencio inusuales.

Ha habido muchas hambrunas sin que hubiera rebelión política, disturbios civiles o guerras entre grupos. Por ejemplo, los años de la hambruna de la década de 1840 en Irlanda se cuentan entre los más pacíficos, y hubo pocos intentos por parte de las masas hambrientas de intervenir aun cuando por el río Shannon navegaban un barco tras otro cargado de ricos alimen-

tos llevados desde la hambrienta Irlanda hasta la bien alimentada Inglaterra, que tenía mayor poder adquisitivo. Los irlandeses no son famosos por su docilidad y su flexibilidad, y, sin embargo, los años de hambruna fueron, en general, años de orden público (con muy pocas excepciones). Mis propios recuerdos de infancia en Calcuta durante la hambruna de Bengala en 1943 incluyen la visión de personas hambrientas que morían delante de tiendas de golosinas con toda variedad de alimentos exquisitos exhibidos detrás de las vitrinas, sin que nadie rompiera un solo vidrio ni violara el orden público. Los bengalíes han sido responsables de muchas rebeliones violentas (por ejemplo, la que ocurrió en 1942 contra el dominio británico en la India, un año antes de la hambruna de 1943), pero durante el año de la hambruna la situación estaba tranquila.

La dimensión temporal es particularmente importante, pues el sentimiento de injusticia puede alimentar el descontento durante un largo período de tiempo, incluso mucho después de que hayan pasado los efectos debilitantes e invalidantes de la hambruna y la privación. El recuerdo de la indigencia y la devastación tiende a mantenerse, y puede ser invocado y ser utilizado para generar rebelión y violencia. Tal vez las hambrunas irlandesas de la década de 1840 transcurrieron pacíficamente, pero el recuerdo de la injusticia y de la amargura provocadas por la negligencia política y económica tuvieron el efecto de alejar severamente a los irlandeses de Gran Bretaña, y contribuyeron en gran medida a la violencia que caracterizó las relaciones anglo-irlandesas durante más de 150 años. Tal vez la privación económica no conduzca a una violencia inmediata, pero sería un error suponer por ello que no existe conexión alguna entre la pobreza, por un lado, y la violencia, por el otro.

La negligencia ante la difícil situación de África en la actualidad puede tener, en el futuro, un efecto similar a largo plazo

sobre la paz mundial. Es posible que lo que hizo o dejó de hacer el resto del mundo (en especial los países más ricos) cuando por lo menos un cuarto de la población africana parece estar amenazada con la extinción debido a epidemias como el SIDA, la malaria y otras enfermedades, no se olvide durante largo tiempo. Tenemos que entender con mayor claridad de qué manera la pobreza, la privación, la negligencia y las humillaciones derivadas de la asimetría del poder se conectan durante largos períodos con una tendencia a la violencia, vinculada con enfrentamientos que alientan un sentimiento de agravio con respecto a mandamases en un mundo de identidades divididas.

La negligencia puede ser suficiente razón para el resentimiento, pero un sentimiento de abuso, degradación y humillación tiene mayor capacidad aun para movilizar a las personas hacia la rebelión y la revuelta. La capacidad de Israel de desplazar, reprimir y dominar a los palestinos, basada en su poder militar, tiene consecuencias amplias y duraderas que van mucho más allá de cualquier ganancia política inmediata que este país pueda obtener. El sentimiento de injusticia frente a la violación arbitraria de los derechos de los palestinos puede ser explotado para acciones que, en el extremo opuesto, se perciben como una violenta "represalia". La venganza podría provenir no sólo de los palestinos, sino también de grupos mucho más numerosos de personas vinculadas con los palestinos a través de las identidades árabe, musulmana o tercermundista. Sin duda, la sensación de que el mundo está dividido entre los que tienen y los que no tienen contribuye a cultivar el descontento y a abrir posibilidades de reclutamiento para la causa de lo que muchas veces se percibe como "violencia vengativa".

A fin de entender cómo funciona esto, es necesario establecer una distinción entre los líderes de la insurrección violenta y las poblaciones más numerosas de cuyo apoyo dependen los

dirigentes. Líderes como Osama Bin Laden no sufren la pobreza y no tienen razones económicas para sentir que han sido dejados de lado en el reparto de los frutos del capitalismo global. Y sin embargo, los movimientos liderados por hombres ricos en general dependen mucho de un sentido de injusticia, iniquidad y humillación que se supone que ha sido producido por el orden mundial. Aunque la pobreza y la desigualdad económica tal vez no alimenten el terrorismo en forma instantánea ni influyan sobre los líderes de las organizaciones terroristas, pueden, sin embargo, convertirse en la base del reclutamiento de soldados para las organizaciones terroristas.

En segundo lugar, la tolerancia hacia el terrorismo por parte de una población pacífica es hoy otro fenómeno peculiar en muchas regiones del mundo, en particular donde existe la sensación de maltrato, debida, por ejemplo, a haber sido dejados de lado por el progreso económico y social global, o donde existe un fuerte recuerdo de haber sido políticamente maltratados en el pasado. Una división más equitativa de los beneficios de la globalización contribuirá con medidas preventivas duraderas (1) contra el reclutamiento de la carne de cañón del terrorismo y (2) contra la creación de un clima general donde el terrorismo es tolerado (y, a veces, hasta celebrado).

Si bien la pobreza y el sentimiento de injusticia global tal vez no conduzcan de inmediato a una explosión de violencia, por cierto hay conexiones, que operan a lo largo de extensos períodos de tiempo, que pueden tener un efecto significativo que conduzca a la violencia. En Oriente Medio, el recuerdo del maltrato sufrido por parte de potencias occidentales hace décadas –quizás incluso cien años–, y que sigue vivo de diversas formas en Asia occidental, puede ser cultivado y magnificado por los líderes que promueven el enfrentamiento a fin de aumentar la capacidad de los terroristas de reclutar voluntarios

para actos de violencia. Tal vez los estrategas estadounidenses hayan pensado que el odio contra la Unión Soviética, en particular en relación con su política hacia Afganistán, podía ser un arma utilizable en la guerra fría; sin embargo, se trataba de un arma que podía ser redirigida contra el mundo occidental a través de la visión singularista de una identidad islámica enfrentada a Europa y a los Estados Unidos (y, desde esa perspectiva singular, la distinción entre unos Estados Unidos capitalistas y una URSS comunista no tendría mayor importancia). En esa doble clasificación, la retórica de la injusticia global es separada de sus correlatos constructivos y en cambio se la utiliza, convenientemente adaptada, para alimentar una atmósfera de violencia y castigo.

CONCIENCIA E IDENTIDAD

No hay duda de que existen respuestas alternativas a las desigualdades y al sentimiento de injusticia global, que compiten, en cierta medida, por la atención de la población mundial. El mismo diagnóstico que, desde una perspectiva, motiva una búsqueda de la equidad global, desde otro punto de vista puede tergiversarse, restringirse y endurecerse para alimentar la causa de la venganza global.

Cuando se evalúan las implicaciones de la desigualdad global, mucho depende de cómo se encare el tema de la identidad, pues puede llevarnos en varias direcciones diferentes. El enfoque que hoy se usa, con devastadores efectos, es el del cultivo y la explotación del descontento causado por el sentimiento de las humillaciones pasadas o de las desigualdades presentes, basado en una oposición singularista de la identidad, en par-

ticular a través de la fórmula "Occidente-antioccidente" (analizada en el capítulo 5). Esto, que se repite mucho hoy, complementa –y, en cierta medida, alimenta– una identidad religiosa beligerante (en particular islámica) dispuesta a enfrentar a Occidente. Éste es el mundo de identidades singularmente divididas, donde los contrastes económicos y políticos encajan –como "subtema"– en las diferencias de la etnicidad religiosa.

Afortunadamente, ésa no es la única forma de encarar las desigualdades globales y las humillaciones pasadas y presentes. En primer lugar, hay una respuesta constructiva que consiste en tratar las desigualdades y los agravios globales más explícitamente y con una comprensión más acabada de los verdaderos problemas y las posibles direcciones de la solución, como se trató en buena parte de este capítulo. En segundo lugar, incluso la globalización puede desempeñar una función constructiva, no sólo a causa de la prosperidad que puede generar –y que es posible compartir más equitativamente mediante la puesta en marcha de relaciones económicas globales complementadas por otros acuerdos institucionales como los analizados anteriormente–, sino también a través de las nuevas realidades transfronterizas que pueden ser el resultado de contactos humanos amplios generados por la cercanía económica global.

El mundo se ha encogido mucho en tiempos recientes a través de una integración más estrecha, una comunicación más rápida y un acceso más fácil. Sin embargo, hace ya 225 años David Hume se refirió al hecho de que las crecientes relaciones económicas y sociales contribuyen a la expansión del alcance de nuestro sentido de identidad y de nuestra preocupación por la justicia. En *Una investigación sobre los principios de la moral*, publicado en 1777, Hume se refirió a estas conexiones (en el capítulo titulado "De la justicia"):

> Mas, supongamos de nuevo que varias sociedades distintas mantienen una suerte de interrelación por mutua ventaja y conveniencia; el ámbito de la justicia se ensancha entonces en proporción a la amplitud de los puntos de vista humanos y al vigor de sus conexiones mutuas. La historia, la experiencia y la razón nos instruyen suficientemente acerca de este progreso natural de los sentimientos humanos y de la ampliación gradual de nuestra consideración de la justicia, en la proporción en que llegamos a familiarizamos con la extensible utilidad de esa virtud.[18]

Hume hablaba de la posibilidad de que las conexiones comerciales y económicas entre los países mejoren la relación de las personas distantes. Cuando los individuos están en mayor contacto entre sí, comienzan a interesarse por personas que están lejos y cuya existencia apenas podrían haber percibido antes.

El interés generalizado por las desigualdades y las asimetrías globales –una de las razones de las protestas antiglobalización– puede verse como una especie de encarnación de lo que decía David Hume cuando afirma que relaciones económicas más cercanas ubicarían a personas distantes dentro del alcance de "la ampliación gradual de nuestra consideración de la justicia". Esto se ajusta con la afirmación, presentada antes, de que en el mundo actual las voces de la protesta global son parte de la ética en desarrollo de la globalización. Aunque la crítica a la falta de equidad del capitalismo global muchas veces se convierte en una mera denuncia, puede extenderse fácilmente para exigir más

[18] David Hume, *An enquiry concerning the principles of morals* [1777], La Salle, ILL, Open Court, 1996, p. 25. [La cita pertenece a la traducción al español: *Una investigación sobre sobre los principios de la moral*, en *De la moral y otros escritos*, trad. de Dalmasio Negro Pavón, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982, p. 32.]

equidad global por medio de modificaciones institucionales apropiadas.

No se puede considerar sensatamente que las críticas "antiglobalización", que se concentran en los acuerdos desiguales e injustos que afectan a los desamparados del mundo y que se basan fuertemente en una ética global, se oponen realmente a la globalización. Las ideas motivadoras sugieren la necesidad de buscar un trato más justo para los desvalidos y los infelices, y una distribución más justa de las oportunidades en un orden global adecuadamente modificado. El debate global acerca de la urgencia de estos asuntos puede ser la base de una búsqueda constructiva de las formas y los medios de reducir la injusticia global. Esa búsqueda tiene una importancia clave en sí misma, y eso debe ser lo primero que hay que decir respecto de ella. Sin embargo, también puede tener una función fundamental pues nos aleja del enfrentamiento de identidades profundamente disgregadoras. El modo en que elegimos vernos a nosotros mismos tiene una gran relevancia.

8
Multiculturalismo y libertad

En el mundo actual hay una fuerte demanda de multiculturalismo; en particular, se lo invoca con frecuencia en Europa Occidental y en los Estados Unidos cuando se proponen medidas sociales, culturales y políticas. Esto no es sorprendente, pues el crecimiento de contactos e interacciones globales, y en especial las migraciones extensivas, han puesto en relación prácticas diversas de culturas diferentes. La aceptación general de la exhortación a "amar al prójimo" podría haber surgido cuando los prójimos llevaban, en general, la misma clase de vida ("sigamos esta conversación el próximo domingo por la mañana cuando el organista se tome un descanso"), pero, actualmente, la misma exhortación a amar al prójimo exige que la gente se interese por los estilos de vida diversos de las personas próximas. La naturaleza globalizada del mundo actual no permite el lujo de hacer caso omiso de las difíciles cuestiones que plantea el multiculturalismo.

El tema de este libro –ideas respecto de las identidades y de su relación con la violencia en el mundo– está íntimamente vinculado con la comprensión de la naturaleza, las implicaciones y los méritos (o la falta de ellos) del multiculturalismo. Argumentaría que existen dos enfoques básicamente diferenciados del multiculturalismo: uno de ellos se concentra en la promoción de la diversidad como valor en sí mismo; el otro hace hincapié

en la libertad de razonamiento y de toma de decisiones, y celebra la diversidad cultural en la medida en que es elegida con tanta libertad como sea posible por las personas involucradas. Estos temas ya han sido analizados brevemente con anterioridad en este libro (en particular en el capítulo 6), y también se articulan con un enfoque amplio del progreso social en general –"el desarrollo como libertad"– que traté de defender en otra parte.[1] Sin embargo, las cuestiones exigen un examen más detenido, en particular al evaluar la práctica del multiculturalismo hoy, especialmente en Europa y en los Estados Unidos.

Una de las cuestiones centrales radica en el modo en que son percibidos los seres humanos. ¿Acaso deberían ser categorizados en términos de las tradiciones heredadas –en particular la religión– de la comunidad en la que nacieron, considerando que esa identidad no elegida tiene prioridad automática sobre otras filiaciones –que incluyen la política, la profesión, la clase, el género, la lengua, la literatura, las relaciones sociales y muchos otros vínculos–? ¿O acaso deben entenderse como personas con muchas filiaciones y asociaciones sobre cuyas prioridades deben elegir ellas mismas (asumiendo la responsabilidad que conlleva una elección razonada)? Por otra parte, ¿la imparcialidad del multiculturalismo debería ser juzgada por el modo en que "se deja tranquilas" a las personas de diferentes orígenes culturales, o bien por el modo en que su capacidad de hacer elecciones razonadas está positivamente respaldada mediante oportunidades sociales de educación y participación en la sociedad civil y en los procesos políticos y económicos del país? No hay forma de escapar a estas preguntas bastante esenciales si deseamos evaluar el multiculturalismo de manera imparcial.

1 *Development as freedom*, *op. cit.*

Cuando se analizan la teoría y la práctica del multiculturalismo, es útil prestar especial atención a la experiencia británica. Gran Bretaña ha estado a la vanguardia en la promoción del multiculturalismo inclusivo, con una mezcla de éxitos y dificultades, que también son relevantes para otros países de Europa y para los Estados Unidos.[2] Gran Bretaña tuvo disturbios raciales en Londres y en Liverpool en 1981 (aunque no tan importantes como los de Francia en el otoño de 2005), y éstos llevaron a mayores esfuerzos para lograr la integración. Las cosas han estado bastante estables y calmas en los últimos veinticinco años. El proceso de integración en Gran Bretaña se ha visto beneficiado por el hecho de que todos los residentes británicos de los países del Commonwealth, de donde proviene la mayoría de los inmigrantes no blancos llegados a Gran Bretaña, tienen derecho de voto en este país en forma automática, aunque no posean la ciudadanía británica. La integración también se vio beneficiada por el tratamiento no discriminatorio de los inmigrantes en las áreas de salud, educación y seguridad social. Sin embargo, a pesar de todo esto, Gran Bretaña experimentó recientemente el distanciamiento de un grupo de inmigrantes, y también un terrorismo totalmente local cuando jóvenes musulmanes de familias inmigrantes –nacidos, educados y criados en Gran Bretaña– mataron a un gran número de personas en Londres con bombas suicidas.

Los análisis de las políticas multiculturales británicas, por tanto, tienen un alcance mucho más amplio, y suscitan un interés y una pasión mucho mayores de lo que uno esperaría. Seis

2 Acerca de problemas compartidos por los Estados Unidos y Europa, véase también Timothy Garton Ash, *Free world: Why a crisis of the West reveals the opportunity of our time*, Londres, Allen Lane, 2004 [trad. esp.: *Mundo libre: Europa y Estados Unidos ante la crisis de Occidente*, Barcelona, Tusquets, 2005].

semanas después de los ataques terroristas realizados en Londres en el verano de 2005, *Le Monde*, el principal diario francés, publicó una nota crítica titulada "El modelo multicultural británico en crisis". De inmediato se sumó al debate un líder de otro establishment liberal, James A. Goldston –director de la Iniciativa de Justicia de la Sociedad Abierta en los Estados Unidos–, que describió el artículo de *Le Monde* como "vanidoso" y replicó: "No usen la muy real amenaza para justificar el hecho de archivar más de un cuarto de siglo de logros británicos en el campo de las relaciones raciales".[3] Aquí hay una cuestión general de cierta importancia que debe debatirse y analizarse.

Argumentaré que el verdadero problema no es si "el multiculturalismo ha ido demasiado lejos" (como resume Goldston una de las líneas de la crítica), sino qué forma particular debería adoptar. ¿Acaso el multiculturalismo no es otra cosa que la tolerancia de la diversidad de culturas? ¿Tiene relevancia quién elige las prácticas culturales, es decir, que éstas sean impuestas en nombre de la "cultura de la comunidad" o elegidas libremente por personas con una posibilidad adecuada de aprender y razonar acerca de las alternativas? ¿Qué facilidades tienen los miembros de las distintas comunidades, en las escuelas tanto como en la sociedad en su conjunto, de aprender acerca de las creencias –y las no creencias– de las distintas personas del mundo y de entender cómo razonar acerca de las elecciones que los seres humanos deben hacer, aunque sólo sea implícitamente?

3 James A. Goldston, "Multiculturalism is not the culprit", *International Herald Tribune,* 30 de agosto de 2005, p. 6. Para una perspectiva diferente, véase también Gilles Kepel, *The war for Muslim minds: Islam and the West*, *op. cit.*, en particular el capítulo 7 ("Battle for Europe").

LOS LOGROS DE GRAN BRETAÑA

Gran Bretaña, adonde llegué por primera vez como estudiante en 1953, ha sido particularmente admirable por dar espacio a las diferentes culturas. La distancia recorrida ha sido, en muchos sentidos, extraordinaria. Recuerdo (con cierto cariño, debo admitir) lo preocupada que estaba la propietaria de mi primera casa en Cambridge por la posibilidad de que el color de mi piel se fuera con el baño (tuve que asegurarle que mi tez era bien resistente y duradera), y también el cuidado con que me explicó que la escritura era una invención especial de la civilización occidental ("la Biblia lo hizo"). Para alguien que ha vivido –de manera intermitente, pero durante largos períodos– en medio de la poderosa evolución de la diversidad cultural británica, el contraste entre la Gran Bretaña de hoy y la de hace medio siglo es sencillamente sorprendente.

Sin duda, el estímulo dado a la diversidad cultural contribuyó de muchos modos a la vida de las personas. Ayudó a Gran Bretaña a convertirse en un lugar excepcionalmente animado en muchos sentidos. Desde las delicias de la comida, la literatura, la música, el baile y las artes multiculturales, hasta el aturdidor atractivo del Carnaval de Notting Hill, Gran Bretaña brinda a sus habitantes –independientemente de su origen– mucho con que deleitarse y celebrar. Asimismo, la aceptación de la diversidad cultural (y también el derecho al voto, a los servicios públicos y a la seguridad social en gran medida no discriminatorios, a los que se hizo referencia anteriormente) ha hecho que sea más fácil para las personas con orígenes muy diferentes sentirse como en su casa.

Sin embargo, vale la pena recordar que la aceptación de distintos modos de vida y de diversas prioridades culturales no siempre fue algo fácil para Gran Bretaña. Hubo una demanda

periódica pero persistente de que los inmigrantes abandonaran sus estilos de vida tradicionales y adoptaran las costumbres dominantes en la sociedad a la que habían inmigrado. Esa demanda a veces ha adoptado una visión notablemente detallada de la cultura, que involucra temas conductuales muy minuciosos, bien ilustrados por la famosa "prueba del críquet" propuesta por el temible Lord Tebbit, el justamente famoso líder político conservador. La prueba indica que un inmigrante bien integrado alienta a Inglaterra en partidos contra su país de origen (como Pakistán) cuando ambos países se enfrentan.

Para decir, en primer lugar, algo positivo, la "prueba del críquet" de Tebbit tiene el envidiable mérito de lo definitivo, y le da a un inmigrante un procedimiento maravillosamente claro para establecer su integración en la sociedad británica: "Alienta al equipo de críquet inglés y estarás bien". El trabajo del inmigrante para asegurarse de que está realmente integrado en la sociedad británica podría, de otro modo, ser muy exigente, aunque sólo fuera porque ya no es fácil identificar cuál es realmente el estilo de vida dominante en Gran Bretaña al que el inmigrante debe adaptarse. Por ejemplo, el curry está ya tan presente en la dieta británica que figura como "un auténtico plato británico", según la Junta Británica de Turismo. En los exámenes para el Certificado General de Educación Secundaria (*General Certificate of Secondary Education*, GCSE) de 2005, que deben dar los estudiantes a los 16 años, dos de las preguntas incluidas en el apartado "Tiempo libre y turismo" fueron: "Además de comida india, nombre otro tipo de comida ofrecida en restaurantes de comida para llevar", y "Describa qué deben hacer los clientes para recibir un servicio de entrega a domicilio de un restaurante indio de comida para llevar". En un informe sobre los exámenes del GCSE de 2005, el conservador *Daily Telegraph* se quejó, no de que estos exámenes, que se toman en todo el país, fueran cultural-

mente tendenciosos, sino de lo “fáciles” que eran las preguntas, que cualquiera en Gran Bretaña podría contestar sin ninguna capacitación especial.[4]

También recuerdo haber visto en un diario londinense, hace no mucho, una descripción categórica de la incuestionable naturaleza inglesa de una mujer inglesa: “Es tan inglesa como los narcisos o como el pollo *tikka masala* (plato típico del sudoeste asiático)”. Dado todo esto, un inmigrante del sur de Asia que llega a Gran Bretaña podría estar algo confundido, a no ser por la gentil ayuda de Tebbit, acerca de cuál sería la prueba infalible por la que debe pasar un extranjero para mostrar que es indudablemente británico. El tema importante, que subyace a lo que puede verse como la frivolidad del debate anterior, es que actualmente los contactos culturales están llevando a una hibridación tal de los modos conductuales en todo el mundo que es difícil identificar una “cultura local” como genuinamente nativa, con una cualidad eterna.[5] Sin embargo, gracias a Lord Tebbit, la tarea de establecer qué es británico puede volverse algorítmica y muy fácil (de hecho, tanto como responder las preguntas del GCSE recién mencionadas).

Lord Tebbit incluso sugirió recientemente que si se hubiera usado su “prueba del críquet”, habría ayudado a prevenir los ataques terroristas por parte de militantes de origen paquistaní nacidos en Gran Bretaña: “Si se hubiera hecho caso a mis comentarios, esos ataques habrían sido menos probables”.[6] Es difícil evitar pensar que esta confiada predicción tal vez subestime la

4 “Dumbed-down GSCES are a scam to improve league tables, claim critics”, de Julie Henry, *Daily Telegraph*, 28 de agosto de 2005, p. 1.

5 Acerca de la relevancia de gran alcance de la hibridación en el mundo actual, véase Homi Bhabha, *The location of culture*, Nueva York, Routledge, 1994 [trad. esp: *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002].

6 Informe de la agencia France-Presse, 18 de agosto de 2005.

facilidad con la que cualquier posible terrorista –entrenado o no por Al-Qaeda– pasaría la "prueba del críquet" alentando al equipo inglés sin cambiar su patrón de conducta ni un ápice en ningún otro sentido.

No sé cuán fanático del críquet es el propio Lord Tebbit. Si uno disfruta del juego, alentar a un lado o al otro se determina por una serie de factores variables, incluida, por supuesto, nuestra lealtad nacional o nuestra identidad de residencia, pero también la calidad del juego y el interés general de un partido y una serie. Querer un resultado en particular muchas veces tiene una cualidad contingente que haría difícil insistir en el hecho de mantenerse invariablemente leal a un equipo cualquiera (inglés u otro). A pesar de mi origen y mi nacionalidad indios, debo confesar que en ocasiones he alentado al equipo de críquet paquistaní, no sólo contra Inglaterra sino también contra la India. Durante la gira del equipo paquistaní por la India en 2005, cuando Pakistán perdió los primeros dos partidos de un día, de una serie de seis, en el tercer partido alenté a Pakistán para mantener la serie viva e interesante. En aquel caso, Pakistán superó mis expectativas: ganó los cuatro partidos restantes y derrotó a la India por el margen de cuatro a dos (otro ejemplo del "extremismo" de Pakistán del que los indios tanto se quejan).

Un problema más serio radica en el hecho obvio de que advertencias como la de la prueba del críquet de Tebbit son totalmente irrelevantes en cuanto a las obligaciones de la ciudadanía o la residencia británicas, tales como la participación en la política y en la vida social británicas o la abstención de poner bombas. También están muy lejos de cualquiera de las cosas necesarias para que el país lleve una vida plenamente cohesionada.

Estas cuestiones fueron rápidamente comprendidas en la Gran Bretaña postimperial y, a pesar de distracciones como la de la

prueba del críquet de Tebbit, la naturaleza inclusiva de las tradiciones políticas y sociales británicas aseguraron que los distintos modelos culturales dentro del país pudieran considerarse enteramente aceptables en una Gran Bretaña multiétnica. No es sorprendente que muchos nativos sigan sintiendo que esta tendencia histórica es un gran error, y que la desaprobación a menudo se combine con un fuerte resentimiento debido a que Gran Bretaña se ha convertido en un país tan multiétnico (en mi última confrontación con una de aquellas personas resentidas, en una parada de autobús, ésta de pronto me dijo: "Conozco sus intenciones", pero me decepcionó que mi informante se negara a decirme más acerca de lo que había averiguado). Sin embargo, el peso de la opinión pública británica es –o por lo menos lo ha sido hasta hace poco– muy fuerte en lo que respecta a tolerar –y celebrar– la diversidad cultural.

Todo esto y el papel inclusivo del derecho a voto y a los servicios públicos no discriminatorios (analizados anteriormente) han contribuido a lograr una calma interracial de la que Francia no ha gozado en los últimos tiempos. Sin embargo, deja algunos de los puntos más importantes del multiculturalismo sin resolver y quiero ocuparme de ellos.

PROBLEMAS DEL MONOCULTURALISMO PLURAL

Un punto importante tiene que ver con la distinción entre el multiculturalismo y lo que puede llamarse "monoculturalismo plural". ¿Acaso la existencia de una diversidad de culturas, que tal vez se cruzarían como barcos por la noche, podría considerarse un caso exitoso de multiculturalismo? Ya que Gran Bretaña actualmente se halla entre la *interacción* y el *aislamiento*, la dis-

tinción es centralmente importante (y tiene relación incluso con el terrorismo y con la violencia).

Para comentar la distinción involucrada, permítaseme comenzar con un contraste, haciendo notar que las comidas india y británica pueden afirmar genuinamente que son multiculturales. La India no tenía chile hasta que los portugueses lo llevaron de América, pero efectivamente en la actualidad se lo usa en una amplia gama de platos indios y parece ser un elemento dominante en la mayoría de los tipos de curry. Por ejemplo, está muy presente en una forma picante de *vindaloo*, un plato que, como su nombre lo indica, recuerda la práctica de algunos inmigrantes de combinar vino y papas. También la cocina *tandoori* tal vez fue perfeccionada en la India, pero originalmente llegó desde Asia occidental. La mezcla de especias llamada curry, por otro lado, es una invención típicamente inglesa, desconocida en la India antes de Lord Clive, y evolucionó, imagino, en el comedor del Ejército británico. Y comenzamos a ver el surgimiento de nuevos estilos de preparar la comida india, ofrecida en sofisticados restaurantes subcontinentales de Londres.

Tener dos estilos o tradiciones que coexisten lado a lado, sin que haya acercamiento posible entre ambos, realmente debe verse como "monoculturalismo plural". La defensa resonante del multiculturalismo que hoy escuchamos con frecuencia muchas veces no es más que un pedido de monoculturalismo plural. Si una joven de una familia inmigrante conservadora quiere salir con un muchacho inglés, ésa ciertamente sería una iniciativa multicultural. En contraste, el intento de los padres de la chica de impedir que lo haga (algo muy común) no es un gesto multicultural, pues busca mantener las culturas aisladas. Y sin embargo, es la prohibición de los padres, que contribuye al monoculturalismo plural, la que parece recibir toda la defensa resonante de supuestos multiculturalistas, a causa de la importancia de honrar las

culturas tradicionales, como si la libertad cultural de la joven no fuera en absoluto relevante y como si las diferentes culturas de alguna manera debieran permanecer en casilleros aislados.

Nacer en un entorno social específico no es, en sí mismo, un ejercicio de libertad cultural (como se analizó antes), puesto que no es una elección. Por el contrario, la decisión de mantenerse firmemente *dentro* del modo tradicional sería un ejercicio de libertad si la elección se hiciera luego de considerar otras alternativas. De igual manera, la decisión de *alejarse* –poco o mucho– del patrón de conducta recibido, tomada luego de reflexionar y razonar, también puede considerarse como un ejercicio de libertad. Sin duda, la libertad cultural con frecuencia choca con el conservadurismo cultural, y si el multiculturalismo es defendido en nombre de la libertad cultural, difícilmente puede considerarse que exija un apoyo inquebrantable e incondicional para permanecer categóricamente dentro de la tradición cultural que heredamos.

La segunda cuestión se relaciona con el hecho, tan analizado en este libro, de que mientras la religión o la etnia pueden ser una identidad importante para la gente (en especial si tiene la libertad de elegir entre celebrar o rechazar las tradiciones heredadas o atribuidas), existen otras filiaciones y asociaciones que también tienen razón para valorar. A menos que se defina de una forma muy extraña, el multiculturalismo no puede anular el derecho de una persona a participar en la sociedad civil, a ser parte de la política nacional o a llevar una vida socialmente no conformista. Y además, no importa cuán importante sea el multiculturalismo, no puede llevar automáticamente a dar prioridad a los dictados de la cultura tradicional por encima de todo lo demás.

Como ya se analizó, no es posible considerar a las personas sólo en términos de sus filiaciones religiosas, como una federación de religiones. Por muchas de esas mismas razones, una Gran

Bretaña multiétnica difícilmente pueda verse como una colección de comunidades étnicas. Sin embargo, el punto de vista "federacional" ha logrado mucho apoyo en la Gran Bretaña actual. Sin duda, a pesar de las implicaciones tiránicas de poner a las personas en casilleros rígidos de "comunidades" dadas, ese punto de vista a menudo se interpreta, más bien en forma desconcertante, como aliado de la libertad individual. Existe incluso una "visión" muy difundida del "futuro de la Gran Bretaña multiétnica" que la ve como una "federación más informal de culturas unidas por vínculos comunes de interés y afecto y un sentido colectivo de ser".[7]

No obstante, ¿acaso la relación de una persona con Gran Bretaña debe ser *mediada a través de* la "cultura" de la familia en la que nació? Una persona puede decidir acercarse a más de una de estas culturas predefinidas o, lo que es igualmente razonable, a ninguna. Asimismo, una persona bien puede decidir que su identidad étnica o cultural es menos importante para ella que, digamos, sus convicciones políticas, sus compromisos profesionales o sus gustos literarios. Es una elección que debe hacer, sin importar cuál sea su lugar en la extrañamente imaginada "federación de culturas".

Éstas no son preocupaciones abstractas, como tampoco son características específicas de la complejidad de la vida moderna.

7 Esta descripción proviene del distinguido presidente de la "Comisión sobre el Futuro de la Gran Bretaña Multiétnica", Lord Parekh, en "A Britain we all belong to", *Guardian*, 11 de octubre de 2000. Ha habido muchas otras expresiones similares, que han exigido con mayor dureza un sistema "federal". Sin embargo, el propio Bhikhu Parekh ha presentado muy claramente otras visiones del multiculturalismo en sus propios trabajos; véase en particular *Re-thinking multi-culturalism: Cultural diversity and political theory*, Basingstoke, Palgrave, 2000 [trad. esp.: *Repensando el multiculturalismo: diversidad cultural y teoría política*, Tres Cantos, Ediciones Istmo, 2005].

Consideremos el caso de la llegada temprana de una persona del sur de Asia a las Islas Británicas. Cornelia Sorabji llegó a Gran Bretaña desde la India en la década de 1880, y sus identidades reflejaron las variedades de filiaciones que ella, como otros, tenía. Ella misma se describía –y otros también lo hacían– como una "india" (con el tiempo, regresó a la India y escribió un atractivo libro llamado *India calling*), que se sentía como en casa en Inglaterra ("con hogar en dos países, Inglaterra y la India"), como una parsi ("soy parsi de nacionalidad"), como una cristiana (llena de admiración por los "primeros mártires de la iglesia cristiana") y una mujer ataviada con un sari ("siempre perfectamente vestida con un sari de seda de colores vistosos", como la describió el *Manchester Guardian*), como una abogada (del Lincoln's Inn), como una luchadora por la educación de las mujeres y por los derechos legales en particular para las mujeres segregadas (se especializó como asesora legal de las mujeres con velo, "*purdahnaschins*"), como una defensora comprometida del dominio británico (que incluso acusó a Mahatma Gandhi, de modo no demasiado justo, por enrolar a "niños de apenas 6 y 7 años"), siempre nostálgica de la India ("las verdes cotorras de Budh Gaya: el humo azul de la madera de una aldea india"), como una firme creyente en la asimetría entre las mujeres y los hombres (estaba orgullosa de ser considerada "una mujer moderna"), como una maestra en un colegio exclusivamente de hombres ("a los 18 años, en un colegio de varones") y como "la primera mujer" de *cualquier* origen en obtener un título de posgrado en derecho civil de Oxford (que requirió "un decreto especial de la Congregación para permitirle dar el examen").[8] Las elecciones de Cornelia Sorabji deben

8 Véanse Cornelia Sorabji, *India calling*, Londres, Nisbet, 1934, y Vera Brittain, *The women at Oxford*, Londres, Harrap, 1960.

de haber estado influidas por su origen y por sus antecedentes sociales, pero tomó sus propias decisiones y escogió sus propias prioridades.

Habría serios problemas con las afirmaciones morales y sociales del multiculturalismo si se dijera que éste insiste en que la identidad de una persona debe definirse por su comunidad o por su religión, pasando por alto todas sus otras filiaciones (desde el idioma, la clase y las relaciones sociales hasta los puntos de vista políticos y las funciones civiles), y en que la religión y la tradición heredadas tienen una prioridad automática por encima de la reflexión y la elección. Y, sin embargo, ese enfoque estrecho del multiculturalismo asumió un papel predominante en algunas de las políticas británicas oficiales en años recientes.

La política de Estado de promocionar activamente la creación de nuevas "escuelas confesionales" para niños musulmanes, hindúes y sijs (además de las cristianas preexistentes), que ilustra este enfoque, no sólo es problemática desde un punto de vista educativo, sino que alienta una percepción fragmentaria de las exigencias de vivir en una Gran Bretaña sin segregación racial. Muchas de estas nuevas instituciones están apareciendo precisamente en un momento en que el hecho de dar prioridad a la religión ha sido una fuente fundamental de violencia en el mundo (que se ha sumado a la historia de dicha violencia en Gran Bretaña misma, incluidas las divisiones entre católicos y protestantes en Irlanda del Norte, lo que no está desconectado de la enseñanza segmentada). El primer ministro Blair ciertamente tiene razón cuando señala que "hay un fuerte sentido de *ethos* en esas escuelas".[9] Sin embargo, la edu-

9 Del texto de una conferencia de prensa del primer ministro Blair pronunciada el 26 de julio de 2005. Tony Blair muestra un fuerte deseo de

cación no consiste sólo en lograr que los niños, incluso los más pequeños, se sumerjan en un *ethos* antiguo y heredado. También se trata de ayudarlos a desarrollar la capacidad de razonar acerca de las nuevas decisiones que cualquier adulto tendrá que tomar. La meta importante no es alcanzar una "paridad" estereotipada en relación con los antiguos británicos y sus viejas escuelas religiosas, sino encontrar los modos de mejorar la capacidad de los niños de vivir "vidas pasibles de ser discutidas" al tiempo que crecen en un país integrado.

LA PRIORIDAD DE LA RAZÓN

Akbar, el emperador indio, planteó el tema central hace ya tiempo con mucha claridad en sus observaciones sobre la razón y la fe en la década de 1590. Akbar, el Gran Mogol, nació y murió musulmán, pero insistía en que la fe no puede tener prioridad sobre la razón, pues uno debe justificar –y, de ser necesario, rechazar– por medio de la razón la fe heredada. Atacado por tradicionalistas que argumentaban en favor de la fe instintiva, Akbar le dijo a su amigo y lugarteniente de confianza Abul Fazl (un formidable erudito en sánscrito, árabe y persa, experto en diferentes religiones, incluidos el hinduismo y el islamismo):

> La búsqueda de la razón y el rechazo del tradicionalismo son tan brillantemente obvios que están por encima de la necesidad de discutir. Si el tradicionalismo fuera apropiado, los

---

justicia cultural al pretender que las escuelas islámicas recién establecidas reciban el mismo tratamiento que tuvieron las escuelas cristianas más antiguas. Ese tema también fue analizado en el capítulo 6.

profetas simplemente habrían seguido a sus mayores (y no habrían traído nuevos mensajes).[10]

La razón debía ser suprema, puesto que aun al objetar la razón tendríamos que dar razones.

Convencido de la relevancia del conocimiento de las diferentes religiones de la India multicultural, Akbar dispuso que se realizaran diálogos frecuentes que incluían (como se analizó antes) no sólo a personas de la corriente principal del hinduismo y el islamismo de la India del siglo XVI, sino también a cristianos, judíos, parsis, jainistas y hasta a los seguidores del "Carvaka", escuela de pensamiento ateo que había florecido con fuerza en la India durante más de dos mil años desde alrededor del siglo VI a.C.[11]

En lugar de adoptar un punto de vista de la fe de "o todo o nada", a Akbar le gustaba razonar acerca de componentes particulares de cada religión multifacética. Por ejemplo, al discutir con los jainistas, Akbar se mantenía escéptico respecto de sus rituales y, sin embargo, se convenció con su argumento en favor del vegetarianismo e incluso terminó deplorando el consumo de cualquier tipo de carne en general. A pesar de la irritación que todo esto causó entre quienes preferían basar la creencia religiosa en la fe más que en el razonamiento, se aferró a lo que llamaba "la senda de la razón" (*rahi aql*) e insistió en la necesidad del diálogo abierto y la libre elección. Akbar también afirmaba que sus propias creencias religiosas islámicas provenían

10 Véase M. Athar Ali, "The perception of India in Akbar and Abu'l Fazl", en Irfan Habib (ed.), *Akbar and his India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1997, p. 220.

11 Sobre la tradición del razonamiento respecto de las escuelas alternativas de pensamiento religioso (entre ellas, el agnosticismo y el ateísmo), véase mi libro *The argumentative Indian*, *op. cit.*

del razonamiento y de la elección, no de la "fe ciega" ni de lo que él llamaba "la pantanosa tierra de la tradición".

También está la otra pregunta (particularmente relevante para Gran Bretaña) acerca de cómo las comunidades *no* inmigrantes deberían ver las exigencias de la educación multicultural. ¿Acaso se debería dejar que cada comunidad llevara a cabo sus propias celebraciones históricas particulares sin responder a la necesidad de los "viejos británicos" de ser más conscientes de las interrelaciones globales en los orígenes y el desarrollo de la civilización mundial (analizadas en los capítulos 3 a 7)? Si las raíces de la llamada ciencia o cultura occidental remiten, entre otras cosas, a las innovaciones chinas, las matemáticas indias y árabes o a la preservación en Asia occidental de la herencia grecorromana (con, por ejemplo, traducciones árabes de los olvidados clásicos griegos retraducidos al latín muchos años después), ¿acaso no debería haber una reflexión más cabal sobre ese pasado robusto e interactivo de la que puede encontrarse, en este momento, en el plan de estudios de la Gran Bretaña multiétnica? Las prioridades del multiculturalismo pueden diferir mucho de las de una sociedad monocultural plural.

Si un tema que concierne a las escuelas religiosas incluye la problemática naturaleza del hecho de dar prioridad a la fe no razonada por encima del razonamiento, aparece aquí también otra cuestión fundamental, que atañe al papel de la religión en la categorización de las personas, mientras se dejan de lado otras bases de clasificación. Las prioridades y las acciones de las personas están influidas por todas sus filiaciones y asociaciones, no simplemente por la religión. Por ejemplo, la separación de Bangladesh de Pakistán, como se analizó antes, se basó en razones concernientes a la lengua y la literatura, además de las motivaciones políticas, y no en la religión, que compartían ambas partes del Pakistán indiviso. Hacer caso omiso de todo lo que no sea la fe es quitarle realidad

a las preocupaciones que han motivado a las personas a reafirmar sus identidades –y que van mucho más allá de la religión–.

A pesar de ser muy numerosa en Gran Bretaña, la comunidad bangladesí está fusionada en la gran masa de todos los que comparten la misma religión, sin que haya mayor reconocimiento de su cultura y sus prioridades. Si bien esto puede agradar a los imanes y a los líderes religiosos islámicos, ciertamente no es justo con la significativa cultura de ese país y debilita las ricas y diversas identidades que tienen los bangladesíes. De ese modo, también se pasa por alto por completo la historia de la formación de Bangladesh mismo, justamente en un momento en que hay una lucha política en curso *dentro* de ese país entre los laicistas y sus opositores (incluidos los fundamentalistas religiosos), y no resulta obvio por qué la política oficial británica tiene que estar más a tono con los últimos que con los primeros.

La importancia política del tema no es exagerada. Debe admitirse que el problema no se originó con los gobiernos británicos recientes. En efecto, durante muchos años, la política oficial británica ha dado la impresión de que tiende a ver a los ciudadanos y residentes británicos provenientes del subcontinente sobre todo en términos de sus respectivas comunidades, y ahora –después del reciente aumento de la religiosidad (incluido el fundamentalismo) en el mundo– la comunidad se define principalmente en términos de fe y no tomando en cuenta las culturas consideradas de modo más amplio. El problema no se limita a la educación ni tampoco, por supuesto, a los musulmanes. La tendencia a tomar a los líderes religiosos hindúes o sijs como voceros de la población británica hindú o sij, respectivamente, también es parte del mismo proceso. En vez de alentar a los ciudadanos británicos de diversos orígenes a interactuar en la sociedad civil y a participar en la política británica como ciudadanos, la invitación es a actuar "a través de" su "propia comunidad".

Los horizontes limitados de este pensamiento reduccionista afectan directamente a los modos de vida de las diferentes comunidades, con efectos particularmente restrictivos sobre las vidas de los inmigrantes y sus familias. Sin embargo, si vamos más allá, como muestran los acontecimientos de 2005 en Gran Bretaña, la forma en que los ciudadanos y residentes se ven a sí mismos también puede afectar a la vida de otros. Por una parte, la vulnerabilidad a la influencia del extremismo sectario es mucho mayor si uno es criado y educado de modo sectario (aunque no necesariamente violento). El gobierno británico está intentando detener la prédica del odio por parte de los líderes religiosos, lo cual es correcto, pero el problema es sin duda mucho más amplio. Concierne a si los ciudadanos de origen inmigrante deberían verse primero como miembros de comunidades particulares e identidades étnicas religiosas específicas, y sólo *a través de* esa pertenencia como británicos en una supuesta federación de comunidades. No es difícil comprender que esa visión, terriblemente fraccionadora de cualquier nación, la haría más abierta a la prédica y al cultivo de la violencia sectaria.

Tony Blair tiene buenos motivos para querer "salir" a debatir sobre el terror y la paz "dentro de la comunidad musulmana" y "llegar hasta las entrañas de [esa] comunidad".[12] Es difícil negar la dedicación de Blair a la imparcialidad y la justicia. Y, sin embargo, el futuro de la Gran Bretaña multiétnica radica en reconocer, apoyar y promover los diversos modos en que los ciudadanos con visiones políticas, herencias lingüísticas y prioridades sociales distintas (junto con diferentes identidades étnicas y religiosas) pueden interactuar a partir de sus variadas capacidades, incluso *como ciudadanos*. La sociedad civil desempeña una función muy importante en la vida de los ciudadanos. La partici-

12 De una conferencia de prensa del 26 de julio de 2005.

pación de los inmigrantes británicos –musulmanes y también otros – no debe colocarse principalmente, como sucede cada vez más, en el canasto de las "relaciones de las comunidades" y considerarse mediada por líderes religiosos (incluidos los religiosos "moderados", los imanes "afables" y otros voceros de las comunidades religiosas).

Existe una verdadera necesidad de repensar la cuestión del multiculturalismo para evitar la confusión conceptual acerca de la identidad social y también para resistir la explotación intencional de la división que esta confusión conceptual permite e incluso, en cierta medida, alienta. Lo que debe evitarse en particular (si el anterior análisis es correcto) es la confusión entre el multiculturalismo y la libertad cultural, por un lado, y el monoculturalismo plural y el separatismo basado en la fe, por el otro. Una nación no puede verse como una colección de segmentos aislados, con ciudadanos a los que se les asignan lugares fijos en segmentos predeterminados. Tampoco Gran Bretaña puede verse, explícita o implícitamente, como una imaginada federación nacional de identidades étnicas religiosas.

LOS ARGUMENTOS DE GANDHI

Hay una asombrosa semejanza entre los problemas que enfrenta Gran Bretaña hoy y los que enfrentó la India británica, y que según Mahatma Gandhi eran estimulados directamente por el dominio británico. Gandhi criticó en particular el punto de vista oficial según el cual la India era una colección de comunidades religiosas. Cuando Gandhi llegó a Londres para la "Conferencia India de la Mesa Redonda" convocada por el gobierno británico en 1931, encontró que había sido asignado a un rincón sectario

específico en el "Comité de Estructura Federal", nombre muy revelador. Gandhi resintió el hecho de que se lo describiera principalmente como vocero de los hindúes, en particular de los "hindúes de casta". La mitad restante de la población india estaba representada por delegados, elegidos por el primer ministro británico, de cada una de las "otras comunidades".

Gandhi insistió en que si bien él era hindú, el movimiento político que dirigía era incondicionalmente universalista, no un movimiento basado en las comunidades, y que tenía defensores de todos los diferentes grupos religiosos de la India. Aunque veía que era posible hacer una distinción en términos religiosos, subrayaba que otras formas de dividir a la población de la India no eran menos relevantes. Gandhi hizo una fuerte exhortación a los gobernantes británicos para que atendieran a la *pluralidad* de las diversas identidades de los indios. De hecho, dijo que quería hablar no por los hindúes en particular, sino por "los millones de silenciosos y esforzados trabajadores casi muertos de hambre" que constituyen "más del 85% de la población de la India".[13] Agregó que, con un poco más de esfuerzo, podría hablar incluso por el resto, "los príncipes [...], la aristocracia terrateniente, la clase educada".

El género era otra base para una importante distinción que, según Gandhi destacó, las categorías británicas pasaban por alto, y, por tanto, no atribuían ningún lugar especial para la consideración de los problemas de las mujeres indias. Le dijo al primer ministro británico: "Usted ha tenido, para con las mujeres, un completo repudio de la representación especial", y luego destacó: "pero sucede que son la mitad de la población de la India". Sarojini

13 *Indian Round Table Conference (Second Session) 7th September, 1931-1st December, 1931: Proceedings*, Londres, Oficina de Publicaciones de Su Majestad, 1932; véase también C. Rajagopalachari y J. C. Kumarappa (eds.), *The nation's voice,* Ahmedabad, Mohanlal Maganlal Bhatta, 1932.

Naidu, que fue con Gandhi a la Conferencia de la Mesa Redonda, era la única mujer delegada. Gandhi mencionó el hecho de que ella hubiera sido elegida como presidente del Partido del Congreso, el partido político más numeroso de la India por arrolladora mayoría (esto fue en 1952, cincuenta años antes de que una mujer fuera elegida para presidir un importante partido político británico, a saber, Margaret Thatcher en 1975). Sarojini Naidu, en la línea de razonamiento "representacional" del Imperio Británico, podía hablar por la mitad del pueblo indio, concretamente por las mujeres indias; Abdul Qaiyum, otro delegado, también destacó el hecho de que Sarojini Naidu, a quien llamaba "el ruiseñor de la India", era también "una" distinguida poeta, una clase de identidad diferente de la de ser sólo una política hindú.

En una reunión organizada durante esa visita en el Real Instituto de Asuntos Internacionales, Gandhi también insistió en que estaba tratando de resistir la "vivisección de toda una nación".[14] Por supuesto, Gandhi, en última instancia, no tuvo éxito en su intento de "permanecer juntos", aunque se sabe que estaba a favor de tomar más tiempo para negociar –a fin de impedir la división de 1947– de lo que el resto de los líderes del Congreso consideraba aceptable. Gandhi también se habría sentido muy dolorido por la violencia contra los musulmanes organizada por líderes hindúes sectarios en su propio estado de Gujarat en 2002.[15] Sin embargo, habría estado aliviado por la condena masiva que estas atrocidades recibieron de toda la

14 M. K. Gandhi, "The future of India", *International Affairs* 10, noviembre de 1931, p. 739.

15 Aparte de las atrocidades cometidas en el terrible episodio de Gujarat en 2002, los temas ideológicos que puso de manifiesto esa violencia planificada (incluido el intento de rechazo de las ideas integradoras de Gandhiji) son claramente analizados por Rafiq Zakaria en *Communal rage in secular India*, Bombay, Popular Prakashan, 2002.

población india, lo que influyó sobre la pesada derrota, en las elecciones generales indias que siguieron (en mayo de 2004), de los partidos implicados en la violencia en Gujarat.

Gandhi se habría sentido reconfortado por el hecho, no ajeno a su argumento en la Conferencia de la Mesa Redonda de 1931 en Londres, de que la India, con más del 80% de población hindú, hoy es gobernada por un primer ministro sij (Manmohan Singh) y encabezada por un presidente musulmán (Abdul Kalam), y su partido gobernante (del Congreso) está presidido por una mujer de origen cristiano (Sonia Gandhi). Estas mezclas de comunidades pueden encontrarse prácticamente en todas las profesiones de la vida india, desde la literatura y el cine hasta los negocios y los deportes, y no se consideran algo particularmente especial. No se trata sólo de que entre los musulmanes se encuentran, por ejemplo, el empresario más rico (de hecho, la persona más rica) de la India (Azim Premji), o los capitanes del equipo indio de críquet (Pataudi y Azharuddin), o la primera estrella internacional del tenis femenino (Sania Mirza), sino también de que todos ellos son considerados, en estos contextos, indios en general, no indios musulmanes en particular.

Durante el reciente debate parlamentario sobre el informe judicial acerca de la matanza de sijs que ocurrió inmediatamente después del asesinato de Indira Gandhi por parte de su guardaespaldas sij, el primer ministro indio, Manmohan Singh, le dijo al Parlamento indio: "No dudo en disculparme no sólo ante la comunidad sij, sino ante toda la nación india porque lo que tuvo lugar en 1984 es la negación del concepto de nación y de lo que contempla nuestra Constitución".[16] Al disculparse, como primer ministro de la India y líder del Partido del Congreso (que también estaba en funciones en 1984), ante la comunidad sij,

16 *Indian Express*, 13 de agosto de 2005.

de la que es miembro (con su omnipresente turbante azul), y ante toda la nación india, de la que por supuesto es ciudadano, Manmohan Singh puso de manifiesto la importancia de sus múltiples identidades. Todo esto podría ser muy desconcertante si la gente fuera vista desde la perspectiva singularista de una sola identidad, pero la multiplicidad de identidades y roles se ajusta muy bien al punto fundamental al que quería llegar Gandhi en la conferencia de Londres.

Se ha escrito mucho acerca del hecho de que la India, con más musulmanes que casi todos los países con mayoría musulmana en el mundo (y con casi tantos musulmanes como Pakistán, más de 145 millones), ha producido notablemente pocos terroristas locales que actuaran en nombre del islam, y casi ninguno vinculado con Al-Qaeda. Aquí existen muchas influencias causales (incluida, como argumentó el columnista y escritor Thomas Friedman, la influencia de la economía india, que está en crecimiento y es integradora).[17] Sin embargo, debe darse algo de crédito a la naturaleza de la política democrática india y a la amplia aceptación en la India de la idea, defendida por Mahatma Gandhi, de que hay muchas identidades, además de la identidad étnica religiosa, que también son relevantes para la autocomprensión y para las relaciones entre ciudadanos de diversos orígenes dentro del país.

Reconozco que me resulta un poco incómodo, como indio, afirmar que, gracias al liderazgo de Mahatma Gandhi y otros (en este sentido, no hay que olvidar el claro análisis de "la idea de la India" del mayor poeta indio, Rabindranath Tagore,

17 Thomas Friedman, *The world is flat,* Nueva York, Farrar, Straus & Giroux, 2005 [trad. esp: *La Tierra es plana*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 2006]. Sin embargo, los datos de Cachemira son mucho menos satisfactorios, ya que este estado ha sufrido tanto la invasión del terrorismo externo como la rebelión interna.

que describió el origen de su familia como “una confluencia de tres culturas: hindú, mahometana y británica”), la India ha podido, en gran medida, evitar el terrorismo nativo vinculado con el islam, que actualmente amenaza a una serie de países occidentales, entre ellos Gran Bretaña. Sin embargo, Gandhi estaba expresando una preocupación muy general, no específica de la India, cuando dijo: “Imaginemos a toda la nación disecada y desgarrada en pedazos: ¿cómo podría convertirse en nación?”.

Esa pregunta estaba motivada por la gran preocupación de Gandhi acerca del futuro de la India. Sin embargo, el problema no es específico de la India y puede surgir también en otras naciones, incluida la que gobernó a la India hasta 1947. Las desastrosas consecuencias de definir a las personas por su identidad étnica religiosa y darle una prioridad predeterminada a la perspectiva basada en la comunidad, por encima de todas las demás identidades –perspectiva que, según Gandhi, apoyaban los gobernantes británicos de la India–, bien pueden haber llegado a constituir un problema en el país de los propios gobernantes.

En la Conferencia de la Mesa Redonda de 1931, Gandhi no obtuvo lo que deseaba e incluso sus opiniones discrepantes sólo fueron brevemente registradas, sin mencionar de dónde venía el disenso. En una gentil queja dirigida al primer ministro británico, Gandhi dijo en la reunión: “En la mayoría de estos informes encontrará que hay una opinión discrepante, y en la mayoría de los casos, ese disenso desgraciadamente me pertenece”. Sin embargo, la clarividente negativa de Gandhi de ver una nación como una federación de religiones y comunidades no sólo le “pertenecía” a él. También pertenece a un mundo que está dispuesto a ver los problemas serios sobre los que Gandhi quería atraer la atención. Hoy también puede pertenecer a Gran Bretaña. Por lo menos, eso espero.

9
Libertad de pensamiento

La primera vez que presencié un asesinato tenía 11 años. Sucedió en 1944, durante los disturbios comunales que caracterizaron los últimos años del dominio británico, que llegó a su fin en 1947. Vi a un desconocido que sangraba profusamente entrar a los tropezones en nuestro jardín, pidiendo ayuda y un poco de agua. Llamé a mis padres a los gritos, mientras buscaba agua para darle. Aunque mi padre lo llevó de inmediato al hospital, murió a causa de las heridas. Se llamaba Kader Mia.

Los disturbios entre hindúes y musulmanes que precedieron la independencia también llevaron a la división del país en India y Pakistán. Las matanzas estallaron de manera repentina, y no perdonaron a la habitualmente pacífica Bengala. Kader Mia fue asesinado en Dacca, por aquel entonces la segunda ciudad –después de Calcuta– de la unida Bengala, que, tras la división, se convirtió en la capital del Pakistán oriental. Mi padre enseñaba en la Universidad de Dacca, y vivíamos en un distrito de la vieja Dacca llamado Wari, no lejos de la universidad, zona mayormente hindú. Kader Mia era musulmán, y ninguna otra identidad fue importante para los sanguinarios matones hindúes que lo atacaron. Durante todo ese día de disturbios, cientos de musulmanes y de hindúes se mataron entre sí, lo que seguiría ocurriendo día tras día.

La repentina matanza pareció surgir de la nada, pero por supuesto había sido cuidadosamente orquestada por facciones

sectarias, vinculadas de distintos modos con las fervorosas reivindicaciones políticas de quienes estaban en favor de la división del país. Los atroces disturbios no durarían mucho: pronto se evaporarían en ambos lados de la frontera, tras la división de Bengala. La vehemencia de la violencia entre hindúes y musulmanes se disipó con rapidez, y abrió un espacio para que las personas tuvieran otras opiniones de sí mismas y de los otros, destacando otras características de la identidad humana. De hecho, al cabo de unos pocos años, en mi propia ciudad, Dacca, estallaría el patriotismo bengalí, con un intenso enaltecimiento de la lengua, la literatura, la música y la cultura bengalíes, comunes tanto a los musulmanes como a los hindúes de Bengala. El resurgimiento de un intenso orgullo por la riqueza de una cultura bengalí común fue muy importante, pues había estado muy eclipsado durante la furia desconcertante de la contienda entre hindúes y musulmanes. Sin embargo, también tuvo fuertes correlatos políticos, vinculados particularmente con el resentimiento existente en Pakistán oriental (es decir, en la mitad bengalí de Pakistán) por las profundas desigualdades del poder político, el estatus lingüístico y las oportunidades económicas entre las dos mitades del Estado islámico imperfectamente integrado.

Finalmente, el aislamiento de los bengalíes dentro de Pakistán condujo, en diciembre de 1971, a la división de Pakistán y a la creación del nuevo Estado secular y democrático de Bangladesh, con Dacca como su nueva capital. En las matanzas ocurridas en Dacca, en marzo de 1971, durante el doloroso proceso de separación y el desenfrenado intento del ejército pakistaní de reprimir la rebelión bengalí, las divisiones identitarias se hicieron sobre la base del idioma y la política, y no de la religión; los soldados musulmanes de Pakistán occidental trataron brutalmente –y mataron– en particular a los disidentes musulmanes (o a quienes se sospechaba disidentes) de Pakistán oriental. Desde

entonces, la nueva "Mukti Bahini" (Brigada para la libertad) luchó para que Bangladesh se independizara por completo de Pakistán. La división identitaria que alimentó la "lucha por la liberación" estaba firmemente relacionada con la lengua y la cultura (y, por supuesto, con la política) más que con cualquier diferencia religiosa.

Más de sesenta años después de la muerte de Kader Mia, mientras trato de recordar los mortales disturbios entre hindúes y musulmanes de la década de 1940, me resulta difícil convencerme de que aquellos terribles hechos hayan sucedido realmente. Sin embargo, pese a que los disturbios comunales de Bengala fueron totalmente transitorios y efímeros (y los pocos disturbios que luego se produjeron en otras partes de la India no pueden compararse ni en magnitud ni en alcance con los de la década de 1940), dejaron miles y miles de muertos, hindúes y musulmanes. Los instigadores políticos que urdieron la matanza (en nombre de lo que respectivamente llamaban "nuestro pueblo") lograron persuadir a muchas personas de ambas comunidades, por lo demás pacíficas, para que se convirtieran en matones decididos. Lograron que pensaran de sí mismos que sólo eran hindúes o musulmanes (que debían vengarse de "la otra comunidad") y absolutamente nada más: no eran indios, subcontinentales, asiáticos ni miembros de una raza humana compartida.

Pese a que la gran mayoría de los miembros de ambas comunidades no pensaba en esos términos tan frenéticamente estrechos, de repente muchos se vieron atrapados en ese modo de pensar vicioso, y los más violentos –que por lo general se hallaban en los extremos problemáticos de cada comunidad– fueron inducidos a matar "a los enemigos que nos matan", tal como se definían respectivamente. Las personas con características muy diversas eran vistas, a través de las lentes nebulosas de la

singularidad sectaria, como seres que tenían exclusivamente una identidad, relacionada con la religión o, más exactamente, con la etnicidad religiosa (debido a que no practicar la religión heredada no le daba a nadie ningún tipo de inmunidad contra dichos ataques).

Kader Mia, jornalero musulmán, fue apuñalado cuando se dirigía a una casa vecina para trabajar a cambio de un salario mínimo. Fue acuchillado en la calle por algunas personas que ni siquiera lo conocían y que, muy probablemente, nunca antes lo habían visto. Para un niño de 11 años, el incidente, aparte de ser una auténtica pesadilla, fue sumamente desconcertante. ¿Cómo alguien podía ser asesinado así, de repente? ¿Cómo podía ser asesinado por gente que ni siquiera conocía a su víctima, una víctima que no podría haberle hecho ningún daño a sus asesinos? El hecho de que se pensara que Kader Mia tenía sólo una identidad –la de ser miembro de la comunidad "enemiga", por lo que "debía" ser agredido y, de ser posible, asesinado– parecía absolutamente increíble. Para un niño desconcertado, la violencia identitaria era sumamente difícil de comprender. En realidad, tampoco es fácil comprenderla para un adulto también desconcertado.

Mientras era trasladado a toda velocidad al hospital en nuestro automóvil, Kader Mia le contó a mi padre que su esposa le había pedido que no pasara por ninguna zona hostil durante los disturbios. Sin embargo, había tenido que salir a buscar trabajo, a cambio de un pequeño ingreso, porque su familia no tenía nada para comer. El castigo de esa necesidad, causada por la privación económica, resultó ser la muerte. La toma de conciencia de esa terrible relación entre la pobreza económica y la absoluta falta de libertad –incluso la falta de libertad para vivir– fue un hecho profundamente horroroso que golpeó mi joven mente con una fuerza abrumadora.

Kader Mia murió a causa de la discriminación contra los musulmanes, pero también murió porque era un trabajador pobre, desempleado, que buscaba desesperadamente trabajo y un poco de dinero para que su familia sobreviviera en tiempos muy difíciles. Los miembros más pobres de una comunidad son las víctimas más vulnerables en estos disturbios, dado que tienen que salir totalmente desprotegidos para procurarse su subsistencia diaria, y las bandas pueden ingresar con facilidad en sus precarios hogares y saquearlos. Durante los disturbios entre hindúes y musulmanes, los matones hindúes asesinaron con facilidad a musulmanes pobres desamparados, mientras que los matones musulmanes hicieron lo mismo con los hindúes más pobres. Aunque las identidades de ambos grupos tan brutalizados eran bastante diferentes, sus identidades de clase como trabajadores pobres con escasos medios económicos eran muy similares. No obstante, no fue posible que ninguna otra identidad, salvo la étnica religiosa, tuviera peso en esos días de visión polarizada que se concentraba en una categorización singular. La fantasía de una sola realidad confrontativa había reducido por completo a los seres humanos hasta eclipsar su libertad de pensar.

EL CULTIVO DE LA VIOLENCIA

La violencia sectaria que se extiende hoy en todo el mundo no es menos cruel ni menos reduccionista de lo que era hace sesenta años. Subyacente a la brutalidad obscena, también hay una gran confusión conceptual acerca de las identidades de las personas, que convierte a los seres humanos multidimensionales en criaturas unidimensionales. A una persona reclutada en 1994 para

que se uniera a la turba asesina hutu se le pedía, aunque fuera de modo implícito, que no se considerara ruandés, africano o ser humano (identidades que compartía con los tutsis a los que tenía en la mira), sino sólo hutu cuyo deber era "darles a los tutsis su merecido". Un amigo pakistaní, Shaharyar Khan, diplomático jerárquico muy respetado que fue enviado por el secretario general de las Naciones Unidas a Ruanda después de la matanza, me dijo más tarde: "Tú y yo hemos visto la brutalidad de los levantamientos que tuvieron lugar en el subcontinente en la década de 1940, pero nada me había preparado para la colosal magnitud de la matanza de Ruanda ni para el alcance del genocidio organizado de ese país".[1] La carnicería de Ruanda y la violencia entre los hutus y los tutsis en la vecina Burundi costó la vida a más de un millón de personas en muy pocos días.

Odiar a la gente no es tarea fácil. El poema de Ogden Nash ("A plea for less malice toward none")* así lo expresa:

> Cualquier chiquillo de escuela puede amar como un tonto,
> Pero odiar, hijo mío, ¡es un arte!

Si, no obstante, vemos mucho odio y conflicto violento entre los diferentes grupos de personas, la pregunta que surge de inmediato es: "¿Cómo funciona este 'arte'?".

La fantasía de una identidad singular, útil para el objetivo violento de aquellos que orquestan tales enfrentamientos, es hábilmente cultivada y fomentada por los cabecillas de la persecución y la matanza. No resulta sorprendente que generar tal fantasía, explotable a los fines del enfrentamiento, atraiga a quie-

1 Véase su conmovedor y depresivamente esclarecedor libro *The shallow graves of Rwanda*, con prólogo de Mary Robinson, Nueva York, I. B. Tauris, 2000.

* "Ruego por menos maldad para todos."

nes buscan generar violencia, y no hay ningún misterio en el hecho de que se busque ese reduccionismo. Sin embargo, persiste un gran interrogante acerca de por qué el cultivo de la singularidad resulta tan exitoso, dada la extraordinaria ingenuidad de esa tesis en un mundo de filiaciones obviamente plurales. Ver a una persona sólo en términos de una de sus muchas identidades constituye una operación mental profundamente rudimentaria (tal como he procurado afirmar en los capítulos anteriores); y sin embargo, a juzgar por su eficacia, la engañosa ilusión de la singularidad parece algo en realidad fácil de alimentar y de promover. La defensa de una identidad única en pos de un objetivo violento toma forma aislando a un grupo –relacionado directamente con el objetivo violento a mano– en el que concentrar la atención, que luego eclipsa la importancia de los otros vínculos y filiaciones mediante el énfasis y la incitación selectivos ("¿Cómo puedes estar hablando de estas otras cosas mientras nuestra gente está siendo asesinada y nuestras mujeres violadas?").

El belicoso arte de fomentar la violencia recurre a ciertos instintos básicos que le sirven para anular la libertad de pensamiento y la capacidad de un razonamiento sereno. Sin embargo, también recurre, debemos reconocerlo, a un tipo especial de lógica, una lógica fragmentaria. La identidad específica que se singulariza para la ejecución de determinadas acciones es, la mayoría de las veces, una identidad genuina de la persona que ha de reclutarse: así, un hutu es, por supuesto, un hutu; un "tigre tamil" es, claramente, un tamil; un serbio no es un albanés, y un distinguido alemán cuya mente ha sido envenenada por la filosofía nazi es, por cierto, un distinguido alemán. Lo que provocó que aquello que antes era un sentimiento de autoconocimiento haya mudado en instinto asesino es, en primer lugar, la determinación de ignorar la importancia de todas las otras filiaciones y

asociaciones y, en segundo lugar, la redefinición de la identidad "única" en términos decididamente beligerantes. Aquí es donde terminan recalando la maldad y las confusiones conceptuales.

LA BAJA ESTOFA DE LA ALTA TEORÍA

Pese a que pedirles a los individuos que limiten su pensamiento a una sola identidad puede parecer una invitación peculiarmente burda, vale la pena recordar que el hecho de empujar a las personas hacia los casilleros de una identidad única también es una de las características de muchas de las altas teorías de las culturas y las civilizaciones que gozan de mayor influencia en la actualidad (como también he analizado en capítulos anteriores). Estas teorías ni justifican ni defienden la violencia, nada más lejos de ello. No obstante, tratan de comprender a los seres humanos no como personas con identidades diversas, sino fundamentalmente como miembros de un particular grupo social o comunidad. La pertenencia a los grupos desde luego puede ser importante (ninguna teoría seria sobre las personas puede descuidar estas relaciones sociales), pero el empequeñecimiento de los seres humanos derivado de considerar sólo una categoría de pertenencia para cada persona (y de descuidar las otras) suprime de un golpe la importancia trascendental de nuestras muchas afinidades y compromisos.

Por ejemplo, quienes clasifican a las civilizaciones a menudo han catalogado a la India como "civilización hindú", denominación que, entre otras cosas, presta poca atención (como se dijo anteriormente) a los aproximadamente 145 millones de musulmanes que hay en la India (sin mencionar a los sijs, jainistas, cristianos y parsis indios, entre otros) y también descuida las

amplias interrelaciones entre las personas del país que no actúan bajo el amparo de la religión, sino que lo hacen a través de actividades de índole política, social, económica, comercial, artística o musical, entre muchas otras. De un modo menos directo, la poderosa escuela de pensamiento comunitarista también consagra la idea de "una identidad por ser humano", basada en la pertenencia a una comunidad, y subestima todas las otras filiaciones que hacen de los seres humanos las complejas e intrincadas criaturas que somos.

En este punto, es interesante recordar que el pensamiento comunitarista nació, al menos en parte, como un enfoque constructivo de la identidad, procurando apreciar a una persona en su "contexto social".[2] Pero lo que comenzó como un intento teórico sumamente loable de considerar a los seres humanos de un modo más "íntegro" –y más "social"– ha terminado alumbrando una concepción muy restrictiva de los seres humanos en tanto que miembros de un único y homogéneo grupo social. Lamentablemente, ése no es un "contexto social" suficiente, dado que cada persona tiene muchas relaciones y vínculos diferentes, cuya importancia varía enormemente de acuerdo con su propio entorno. A pesar de la gran amplitud de la visión implícita en la encomiable tarea de "situar a una persona en la sociedad" (que se ha invocado repetidas veces en las teorías sociales), la traducción de esa visión en la práctica real con frecuencia se ha manifestado descuidando la importancia de las relaciones sociales plurales de la persona al subestimar seriamente la riqueza de las características múltiples de su "situación social". La visión subyacente es la de una humanidad drásticamente reducida.

2 Véase Will Kymlicka, *Contemporary political philosophy: An introduction*, *op. cit.*

CASTIGOS DE LA FANTASÍA SINGULARISTA

La denigración singularista de la identidad humana entraña pesadas consecuencias. La fantasía que se invoca con el fin de dividir a las personas en categorías singularmente inflexibles puede explotarse para fomentar los conflictos intergrupales. Las altas teorías con características singularistas, como la división en civilizaciones o el confinamiento comunitarista, de ninguna manera apuntan, desde luego, a sembrar el enfrentamiento; de hecho, su intención es la opuesta. Cuando, por ejemplo, se presenta y promueve una teoría del "choque de civilizaciones", el objetivo es identificar lo que se percibe como una realidad preexistente (he sostenido que se lo hace de manera errónea, pero ello es una cuestión diferente de la motivación y el ímpetu), y los teóricos creen que "descubren" un enfrentamiento y no que están creando uno o contribuyendo a él.

Y sin embargo, las teorías pueden influir en el pensamiento social, en la acción política y en las políticas públicas. La reducción artificial de los seres humanos a identidades singulares puede tener efectos disgregadores, lo que podría terminar haciendo del mundo un lugar mucho más peligroso. Por ejemplo, la caracterización reduccionista de la India como "civilización hindú", antes mencionada, ha recibido muchos aplausos de los activistas sectarios del denominado movimiento Hindutva. De hecho, toda categorización conceptual que aparentemente apoye esa visión empequeñecida de la India tiende naturalmente a ser invocada por dicho movimiento. La rama extremista de éste incluso desempeñó un papel sumamente importante en la violencia alimentada en Gujarat en 2002, donde la mayoría de las víctimas, en última instancia, fueron musulmanes. Las teorías a veces se toman más en serio en los encuentros prácticos de lo que los teóricos mismos pueden prever. Y cuando estas teorías no sólo son con-

fusas desde un punto de vista conceptual, sino que resultan fáciles de usar para acentuar la exclusión sectaria, pueden ser recibidas con entusiasmo por los líderes del enfrentamiento y de la violencia sociales.

De modo similar, las teorías relativas a la singularidad de lo islámico, combinadas con el descuido de la importancia de todas las otras identidades de los musulmanes que no sean sus filiaciones religiosas, pueden utilizarse para brindar la base conceptual de una versión violenta de la *jihad* (término muy maleable que se invoca tanto para la incitación a la violencia como para promover proyectos pacíficos). El empleo de esta ruta para incitar a la violencia aparece con mucha frecuencia en la historia reciente de lo que desacertadamente se denomina terrorismo islámico. La riqueza histórica de las diferentes identidades de los musulmanes –como académicos, científicos, matemáticos, filósofos, historiadores, arquitectos, pintores, músicos o escritores–, que han contribuido tanto a los logros pasados del pueblo musulmán (y a la herencia global del mundo, descrita en los capítulos 3 a 6) puede ser destruida –con cierta ayuda de la teoría– por los devastadores efectos de la defensa decidida de una identidad beligerantemente religiosa.

Como se mencionó antes, no hay razones para que el actual descontento de los activistas musulmanes que parecen dispuestos a cambiar el mundo contemporáneo, en el que ven la causa de la humillación y la desigualdad sistemática, deba apoyarse sólo en ciertos logros religiosos del islam y no también en los grandes logros de los musulmanes en muchos ámbitos diferentes. Y, sin embargo, el reduccionismo propuesto por una concepción singularista de las personas, en términos exclusivamente de una identidad beligerantemente religiosa, puede ser utilizado de manera fatal por los promotores de la *jihad* violenta con el fin de cerrar todas las otras avenidas que los musulma-

nes pueden transitar tranquilamente en acuerdo con sus vastas tradiciones históricas.

Paralelamente, existen buenas razones para que quienes desean resistir y luchar contra el terrorismo que surge de esta realidad dejen de atender exclusivamente a las identidades religiosas –en cuya explotación se basa el reclutamiento de terroristas– y apelen a la riqueza que supone que los seres humanos cuenten con identidades diversas. Pero, como se dijo anteriormente, el componente intelectual de esa lucha se ha limitado en general a denunciar a las religiones involucradas (el ataque al islam se ha usado mucho en este contexto) o a tratar de definir (o redefinir) las religiones para ubicarlas en el lado "correcto" de la división (invocando, por ejemplo, según las atractivas palabras de Tony Blair, "la voz moderada y auténtica del islam"). Si bien los militantes islámicos tienen buenas razones para negar todas las identidades de los musulmanes que no sean la fe islámica, no está en absoluto claro por qué aquellos que quieren oponerse a esa militancia también deban depender tanto de la interpretación y la exégesis del islam, en vez de basarse en las muchas otras identidades que tienen los musulmanes.

A veces, el enaltecimiento de las singularidades del mundo islámico ha conllevado un empobrecimiento de lo que puede significar ser parte del islam. Sin ir más lejos, la distinción entre chiítas y sunitas, por ejemplo, ha sido utilizada con ahínco para alimentar la violencia sectaria entre estos dos grupos musulmanes. Desde Pakistán hasta Irak, ese conflicto añade otra dimensión a la violencia de la identidad, definida en términos aun más restringidos. En realidad, en el momento en que estoy terminando este libro, aún no está claro cuánto apoyo recibirá la nueva constitución de Irak por parte de los líderes sunitas, junto con los líderes de los chiítas y los kurdos, y qué podría suceder en el futuro.

La integridad de Irak se ve perjudicada, desde luego, por muchos factores históricos, entre ellos la arbitrariedad de sus fronteras determinadas por el colonialismo occidental y la división inevitable causada por una intervención militar arbitraria e ignara. Pero, además, el enfoque político sectario que muestran los líderes de las fuerzas de la ocupación –no muy diferente del enfoque oficial británico respecto de la India colonial acerca del cual Gandhi tanto se quejaba– no ha hecho sino echar más leña al fuego.

La visión de Irak como una suma de comunidades en la que los individuos son considerados simplemente chiítas, sunitas o kurdos ha tendido a dominar en las noticias que Occidente informa respecto del país, pero también refleja la manera en que ha evolucionado la política iraquí post Saddam. Sa'Doon al-Zubaydi (miembro del comité constitucional iraquí) debió por ello decirle a James Naughtie, de la BBC: "¿Podría pedirle que me describa como iraquí y no como sunita?".[3] Pero la combinación en Irak de la política de sectas con una perspectiva militarista que no comprende lo que allí sucede hace difícil esperar que las dificultades sociales que Irak y Bagdad enfrentan hoy puedan dar lugar, en ese traumatizado país, a una solución que integre a los diversos grupos con un sentido más nacional.

Debido a que la iniciativa política encabezada por los Estados Unidos tendió a considerar a Irak como una colectividad de comunidades religiosas más que como un conjunto de ciudadanos, las negociaciones se realizaron casi por completo a través de los líderes de las comunidades religiosas, cuyas decisiones y declaraciones han sido consideradas la principal variable posible a tener en cuenta. Dadas las tensiones previamente existentes en el país y, claro está, vistas también las nuevas dificultades creadas por la ocupación, éste era, sin dudas, el camino

3 Véase "The real news from Irak", *Sunday Telegraph*, 28 de agosto de 2005, p. 24.

más fácil. Sin embargo, el camino más fácil en el corto plazo no siempre es la mejor manera de construir el futuro de un país, en especial cuando hay algo extraordinariamente importante en juego: la necesidad de que una nación sea un conjunto de ciudadanos y no una colectividad de identidades étnicas religiosas.

El problema ya fue analizado, en particular en el capítulo anterior, en el contexto de un país muy diferente, Gran Bretaña, que tiene una historia y antecedentes totalmente diferentes. Y, sin embargo, el problema básico de ver un país como una federación de comunidades a las que los individuos pertenecen *antes* de pertenecer a la nación está presente en ambos casos. Gandhi se refería a la promoción y la asignación de prioridades de esta percepción de la realidad basada tan sólo en la identificación de rasgos comunitarios como la "vivisección" de una nación, y esa percepción debe ser objeto de la mayor preocupación política. También resulta de crucial importancia que tengamos siempre presente la pluralidad de identidades iraquíes, relacionadas con el género y la clase además de la religión. Hay que recordar, en este sentido, la advertencia de Gandhi al primer ministro británico, responsable del funcionamiento del régimen colonial en la India en 1931, acerca de que las mujeres "son la mitad de la población de la India", línea de pensamiento de cierta importancia también para el Irak contemporáneo. La necesidad de tomar nota de estas preocupaciones generales en el Irak actual sigue tan vigente como siempre.

EL PAPEL DE LAS VOCES GLOBALES

La fantasía singularista también tiene importantes consecuencias respecto del modo en que se conciben e invocan las identidades globales. Si una persona sólo puede tener una identidad,

la elección entre lo nacional y lo global se torna una cuestión de "o todo o nada". Y lo mismo sucede con la oposición entre un posible sentido global de pertenencia y las lealtades locales que también pueden movilizarnos. Sin embargo, considerar el problema en estos términos absolutos y excluyentes es el reflejo de un profundo malentendido acerca de la naturaleza de la identidad humana, y en particular de su inevitable pluralidad. Reconocer la necesidad de que las reivindicaciones de una identidad global sean tenidas en consideración no elimina la posibilidad de prestar también mucha atención a los problemas locales y nacionales. No es necesario que cuando se trata de determinar las prioridades, el papel del razonamiento y de la elección adopte esa forma de "o uno u otro".

He intentado identificar una serie de problemas económicos, sociales y políticos de dimensiones globales, y las cuestiones políticas relacionadas con ellos que deben abordarse de manera inmediata. En particular, hay serias razones para llevar a cabo una reforma institucional que facilitaría el tipo de cambio necesario para que la globalización sea un proceso más justo. Es preciso no descuidar la suerte de los más vulnerables, de aquellos que viven en una situación de inseguridad. Y es preciso hacerlo desde distintos frentes: desde las políticas nacionales (por ejemplo, la urgencia por expandir el alcance de la educación y del cuidado de la salud pública) hasta las iniciativas internacionales y las reformas institucionales (relacionadas, por ejemplo, con los acuerdos globales para frenar el comercio de armas, facilitar el acceso de los países más pobres a los mercados de las economías más ricas, elaborar leyes de patentes y sistemas de incentivos más favorables para el desarrollo y hacer disponibles los recursos médicos que necesitan los pobres del mundo, etc.). Estos cambios serían importantes en sí mismos, pero, como se analizó en el capítulo 7, también pueden contribuir a una mayor seguridad humana y a res-

tringir el fácil reclutamiento y el entrenamiento de terroristas. Pueden contribuir, además, a cambiar el clima de tolerancia hacia la violencia, que, en sí mismo, es un factor que permite que el terrorismo se nutra en las sociedades agraviadas.

Hay también una cuestión de honradez intelectual al considerar la historia global, que es importante tanto para una mayor comprensión del pasado de la humanidad (lo que no es poca cosa) como para superar el persistente y falso sentido de amplia superioridad de Occidente, que contribuye al enfrentamiento identitario de manera totalmente gratuita. Por ejemplo, así como recientemente ha habido cierta discusión –con razón– acerca de la necesidad de que las personas de origen inmigrante que se encuentran en Europa o en los Estados Unidos aprendan más acerca de la civilización occidental, muy poco se ha reconocido la importancia de que los "viejos británicos", los "viejos alemanes", los "viejos estadounidenses", entre otros, aprendan más sobre la historia intelectual de nuestro mundo.

A lo largo de la historia no sólo ha habido logros extraordinarios en distintas partes del mundo en campos diversos –desde la ciencia, la matemática y la ingeniería hasta la filosofía y la literatura–, sino que las bases de muchas de las características de lo que ahora se denomina "civilización occidental" y "ciencia occidental" estuvieron sumamente influidas por las contribuciones de los diferentes países (tal como señalamos en los capítulos 3 a 7). Las teorías culturales o civilizacionales que hacen caso omiso del papel de "otras" sociedades no sólo limitan el horizonte intelectual de los "viejos europeos" o los "viejos estadounidenses" y dejan su educación fragmentada de un modo extraño, sino que también dan a los movimientos antioccidentales una sensación falaz de separación y conflicto que contribuye a dividir a las personas a lo largo de una línea de enfrentamiento "Occidente-antioccidente" sumamente artificial.

UN MUNDO POSIBLE

A menudo se sostiene, con razón, que es imposible que en un futuro inmediato pueda constituirse un Estado global democrático. De hecho, ésta es la realidad, pero si pensamos en la democracia (como dije antes que debería hacerse) en términos del razonamiento público, en particular la necesidad de un debate global sobre los problemas mundiales, no debemos dejar para un momento indefinido la posibilidad de una democracia global. No se trata de una cuestión de "o todo o nada", y hay buenas razones para fomentar el debate público generalizado, aun cuando continúe habiendo muchas limitaciones y debilidades inevitables durante el proceso. Son muchas las instituciones a las que se podría invocar para este ejercicio de identidad global, entre ellas las Naciones Unidas, pero también existe la posibilidad de un trabajo comprometido, que de hecho ya está en marcha, por parte de organizaciones de ciudadanos, muchas instituciones no gubernamentales y sectores independientes de los nuevos medios de comunicación.

Asimismo, también tienen un papel central las iniciativas tomadas por muchos individuos preocupados que exigen que se preste más atención a la justicia global (de acuerdo con la expectativa de David Hume, citada anteriormente, respecto de la ampliación del ámbito de la justicia). Es posible que Washington y Londres se sientan irritadas por la gran cantidad de críticas que ha desatado la estrategia de su coalición en Irak, así como Chicago, París o Tokio pueden sentirse consternadas debido al espectacular vilipendio del comercio mundial por las protestas del llamado "movimiento antiglobalización". Es posible que los manifestantes no siempre estén en lo cierto, pero la mayoría de ellos plantean, como he tratado de ilustrar, preguntas relevantes y, por tanto, contribuyen de modo construc-

tivo al razonamiento público. Esto es parte de la forma en que ya se está fomentando la democracia global, sin esperar que emerja un Estado global gigante de una manera plenamente institucionalizada.

En el mundo contemporáneo existe una imperiosa necesidad de formular preguntas no sólo acerca de la economía y la política de la globalización, sino también acerca de los valores, la ética y el sentido de pertenencia que dan forma a nuestra concepción de un mundo global. En una concepción no "singularista" de la identidad humana, la participación en dichos asuntos no necesariamente debe exigir que nuestras lealtades nacionales y locales sean totalmente *reemplazadas* por un sentido global de pertenencia, que se refleje en el funcionamiento de un "Estado mundial" colosal. De hecho, la identidad global puede comenzar a construirse sólo si no se descartan nuestras otras lealtades.

En un contexto muy distinto, a partir de su conocimiento integral del Caribe (a pesar de su inmensa variedad de razas, culturas, preocupaciones y antecedentes históricos), Derek Walcott escribió:

> Nunca hallé ese momento
> En que la mente fue partida en dos por el horizonte
> Para el orfebre de Benares,
> Para el picapedrero de Cantón,
> Como se hunde la línea en el agua,
> El horizonte se sume en la memoria.[4*]

4 Derek Walcott, "Names", en *Collected poems: 1948-1984*, Nueva York, Farrar, Straus & Giroux, 1986.

* Traducción propia. [N. de las T.]

Al resistir el empequeñecimiento de los seres humanos sobre el que ha versado este libro, también podemos abrir la posibilidad de un mundo que supere el recuerdo de su pasado turbulento y domine la inseguridad de un difícil presente. Con 11 años, poco pude hacer por Kader Mia cuando yacía sangrando con la cabeza sobre mi regazo. Pero imagino otro universo, a nuestro alcance, en el que él y yo podamos afirmar juntos nuestras muchas identidades en común (incluso mientras los singularistas belicosos gritan en la puerta). Debemos asegurarnos, por sobre todo, de que nuestra mente no esté dividida en dos por el horizonte.

Índice de nombres

Índice analítico

Este libro se terminó de imprimir
en junio de 2007 en Romanyà Valls S.A.
08786 Capellades.

